

فَلَسِفَةُ ابْنِ طَفِيلٍ
وَرَسَالَتُهُ (حَمَى بْنِ يَقِطْطَانِ)

بقلم
الدكتور عبد الحليم محمود
عميد كلية أصول الدين



0193315

Bibliotheca Alexandrina

اهداءات ١٩٩٩

مكتبة

ا.د محمد الحميد بدوي

القاضي بمحكمة العدل الدولية

فلسفة ابن طفيل

ورسالت (حي بن يقظان)

تأليف وتحقيق
الدكتور عبد السلام محمود
عميد كلية أصول الدين

الطبعة الثانية

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد
القاهرة

الطبعة الفنية الحديثة
٥٠ كتاب في الفقه الحديث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب

« وكأني بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس في أعينهم
يتحرك في سلسلة جنونه ، ويقول : لقد أفرطت في تحقيقك وتدقيقك حتى أنك
قد انخلت عن غريزة العقلاء ، وأطرحت حكم العقول فإن من أحكام العقل أن
الشيء إما واحد وإما كثير ، فليثد في غلوائه ، وليكف من غرب لسانه ، وليتهم
نفسه ... »

وأما قوله : « حتى انخلت عن غريزة العقلاء ، وأطرحت حكم العقول » .
فنحن نسلم له ذلك ونتركه مع عقله وعقلائه : فإن العقل الذي يعنيه هو وأمثاله ،
إنما هو القوة الناطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة ، وتقتنص منها
المعنى الكلي ، والعقلاء الذين يعنيه ، هم الذين ينظرون بهذا النظر ؛ والنمط الذي
كلامنا فيه فوق هذا كله ، فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها ،
وليرجع إلى فريقه الذين « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ، وهم عن الآخرة
هم غافلون » .

ابن طفيل

مقدمة

يضعنا التاريخ مباشرة وجها لوجه أمام ابن طفيل صاحب رسالة « حي ابن يقظان » وهو في طور النضج والاكتمال العلمي دون أن يحدثنا عن نشأته ، أو يعمر لنا شيئا من بدايته .

ويصمت التاريخ كذلك ، أو يقلد ابن طفيل في صمته ، فلا يكاد يذكر عنه شيئا حتى بعد أن بلغ القمة ووصل إلى مرتبة الوزارة . وكل ما أثر عنه لا يكاد يتعدى بضع صفحات تضمن معظمها كتاب « العجب في تلخيص أخبار المغرب » للمراكشي . وكتاب « مركز الإحاطة بأدباء غرناطة » للسان الدين بن الخطيب . وهذا الذي ذكر على قتله به أخطاء تاريخية وفلسفية أرشدنا إلى معرفتها رسالة حي بن يقظان نفسها .

ولقد أجهد الأستاذ ليون جوتييه نفسه مشكورا في تقصى الأخبار عن ابن طفيل وجمعها ، ومع ذلك فلم يكدر ييسر له إلا ما جاء في الكتاين السابقين . ومع قلة هذه المصادر فقد أخذ الأستاذ جوتييه في دراستها ووصل منها إلى نتائج ذات قيمة نلخصت أو اقتبس منها الكثير في المقدمة النفيسة التي كتبها الأستاذان الجليلان جميل صليبا وكامل عياد لرسالة حي بن يقظان .

وإذا كان التاريخ القديم قد مر في سرعة خاطفة بحياة ابن طفيل فلم يسجل منها إلا القليل ، فإن المصادر الحديثة كذلك تكاد تقتصر على ما كتبه الأستاذ ليون جوتييه .

والحق أن هذا الأستاذ قد قدم إلى العلم ، وإلى ابن طفيل خدمة عظيمة ، فإنه قد ألف كتابا في حياته وفلسفته ، وفضلا عن ذلك فقد قام بترجمة رسالة حي ابن يقظان إلى الفرنسية بعد أن حققها تحقيقا علميا من ناحية النص واختلاف الطباعات والملاحظات ، ومع أن الأستاذ جوتييه قد صحح بعض الأخطاء التي وقع فيها الكثير من المستشرقين في دراساتهم العابرة لابن طفيل ، ومع ما بذله من مجهود

يشكر عليه ، فإن ابن طفيل لا يزال في حاجة إلى دراسة عميقة تبين أغراضه الحقيقية وأفكاره التي ثراها خلال قصته فر عليها الكثيرون مهروراً عابراً دون أن يمنحوها مايلبغى لها من أهمية ودرس .

إن الجهود لم تتضافر بعد على دراسة ابن طفيل كما تضافرت على دراسة غيره كابن رشد أو ابن سينا ، لذلك لا يزال هذا الفيلسوف في حاجة إلى درس أوسع وإلى بحث أشمل ، وأرجو أن تسد المساهمة العلمية التي أقوم بها الآن بعض النقص في هذه الحلقة .

على أنى أريد أن أحدد عملي تحديداً صريحاً ؛ إنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

١ — الكتابة عن حياة ابن طفيل .

٢ — إخراج رسالة حي بن يقظان .

٣ — شرح فلسفته على وضعها الصحيح : شرحها في ذاتها ، وتحديد الصلة الفكرية بين ابن سينا والغزالي وابن باجة من جانب وابن طفيل من جانب آخر .

أما عن حياة ابن طفيل : فالكاتبون يلتقون عند مصادر واحدة ويستقون من نبع واحد . بيد أن لكل كاتب طريقته في العرض والاستنتاج . وهذا القسم على كل حال ضئيل .

وأما عن إخراج الرسالة فطبعتها متعددة ، ومخطوطاتها معروفة ، ولكل إنسان اجتهاده في تصحيح النص .

أما العمل الخامس وهو فهم فلسفة ابن طفيل فهماً صحيحاً ، وتحديد مصادرهما ، وبيان ما بين ابن طفيل وابن سينا والغزالي من صلة فكرية ، فإنى لا أكاد ألتقي فيه من قرب أو من بعد بمن كتبوا عن ابن طفيل ، سواء القدماء منهم والمحدثون .
والله ولى التوفيق

الفصل الأول

ابن طفيل : حياته وآثاره

ابن طفيل : حياته وآثاره

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي . فهو ينتسب إلى قبيلة قيس ، تلك القبيلة التي بلغت من الشهرة حداً جعل اسمها يطلق على ما سوى اليمنيين من العرب . وقد ولد في وادي آش — وهي بلدة في واد خصيب تبعد عن غرناطة بحو إلى ستين كيلو متراً ، في أوائل القرن السادس الهجري .

هذا كل ما يذكره التاريخ عن طفولته وشبابه ، لكن ما المركز الاجتماعي الذي كانت تشغله أسرته ؟ كيف قضى طفولته ؟ وأين قضاها ؟ كيف تعلم ؟ وعلى من تعلم ؟ كل ذلك يهمله التاريخ : إذ يمضي سريعاً فيضعه في غرناطة دارساً للطب ثم يضعه في منصب أمين الأسرار لحاكم ولاية غرناطة ، ثم كاتم أسرار لدى الأمير أبي سعيد حاكم طنجة وهو أحد أولاد عبد المؤمن ، ثم يمضي التاريخ سريعاً فيضعنا أمام ابن طفيل طيب أبي يعقوب يوسف صاحب المغرب بل صديقه ووزيره . وقد قويت الصلة بين الفيلسوف وأبي يعقوب لأسباب عدة منها .

(١) كان كلاهما ينتسب إلى قبيلة قيس ، وصلة الدم عند العرب معروفة فهما أبناء عمومة كما يقول العرب .

(٢) وكان كل منهما أدبياً ، يقول المراكشي عن أبي يعقوب « رقيق حواشي اللسان ، حلو الألفاظ حسن الحديث . . . أعرف الناس كيف تكلمت العرب ، وأحفظهم بأيامها وآثارها ، وجميع أخبارها في الجاهلية والإسلام . . . كان أحسن الناس ألفاظاً بالقرآن ، وأسرعهم تقوذاً خاطر في غامض مسائل النحو ، وأحفظهم للغة العربية . . . صح عندي أنه كان يحفظ أحد الصحيحين ، الشك مني : إما البخاري أو مسلم ، وأغلب ظني أنه البخاري . حفظه في حياة أبيه بعد تعلم القرآن » .

هذا هو أبو يعقوب أما ابن طفيل فستحدث عن أدبه فيما بعد :

٣ — وكان كل منهما نهماً فيما يتعلق بالمعرفة العلمية العامة فكان عند أبي يعقوب « إيثار للعلم شديد وتعطش إليه مفرط » وكذلك كان الفيلسوف الطبيب الفلكي العالم بالتشريح .

٤ — وأخيراً كان كل منهما منغمساً في الفلسفة ، أما ابن طفيل فهو فيلسوف بطبعه « وكان متحققاً بجميع أجزاء الفلسفة » وأما أبو يعقوب فقد « طمح به شرف نفسه وعلو همته إلى تعلم الفلسفة فجمع كثيراً من أجزاءها وبدأ من ذلك بعلم الطب ... ثم تخطى ذلك إلى ما هو أشرف منه من أنواع الفلسفة ؛ وأمر يجمع كتبها ؛ فاجتمع له منها قريب مما اجتمع للحكم المستنصر بالله الأموي ... ولم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ويبحث عن العلماء ؛ وخاصة أهل علم النظر إلى أن اجتمع له منهم ما لم يجتمع لملك قبله من ملوك المغرب . »

لكل هذه الأسباب كان الانسجام تاماً بينه وبين الملك « حتى إنه كان يقيم في القصر عنده أياماً ليلاً ونهاراً لا يظهر » .

وقد أدى ابن طفيل ؛ عن طريق هذه الصلة ؛ حق الزمالة العلمية خير أداء . فكان يجلب العلماء من جميع الأقطار ؛ ويحض الملك على إكرامهم وتهيئة الجو المناسب لهم .

وهو الذي نبه الملك ووجه نظره إلى ابن رشد « فمن حينئذ عرفوه ونبه قدره عندهم » .

في رحاب هذا الملك عاش ابن طفيل عيشة هادئة مطمئنة . كان فيها الطبيب ، وكان فيها المستشار العلمي ، وهو الذي حفز ابن رشد — تحقيقاً لرغبة أبي يعقوب — على العمل العظيم الذي قام به من تلخيص كتب أرسطو وشرحها .

ماذا أنتج ابن طفيل في قترته هذه الهادئة المطمئنة ؟ . إن المؤرخين يحدثننا عن « تصانيف في أنواع الفلسفة من الطبيعيات والآلهيات وغير ذلك » . ويحدثوننا عن رسالة في النفس ، وعن رسائل تبودلت بينه وبين ابن رشد في الطب ، ويذكر البطروجي الفلكي وابن رشد أن ابن طفيل وفق لنظام فلكي يخالف النظام الذي وضعه بطليموس .

بيد أننا على جهل تام بهذا النظام الفلكي وبغيره من النواحي الأخرى . والمصدر الوحيد الذي تعتمد عليه هو رسالة حي بن يقظان فهي الكتاب الوحيد الذي بقي من رسائل ابن طفيل . وإذا كان ابن طفيل طبيباً بحكم وضعه في القصر ، وفلكياً بشهادة أحد كبار الفلكيين ، وفيلسوفاً آلهياً ، فإنه كان أيضاً أديباً ، ورسالة حي بن يقظان تبرهن على ذلك في وضوح : تألق في الأسلوب ، وبراعة في التعبير ، وسلاسة في التركيبات ، ولقد طوع اللغة لأفكاره فأدى المعنى في دقة تامة بأسلوب بارع .

يقول الدكتور أحمد أمين بحق « نحن لو قارنا بين ابن سينا وابن طفيل من الناحية الأدبية ، وجدنا أن ابن طفيل أرق من ابن سينا بكثير من حيث اللغة والأدب : فعبارة ابن طفيل أدبية مشرقة ، وعبارة ابن سينا مغلقة غامضة ، ويظهر أن ابن طفيل كان مثقفا ثقافة أدبية أرق من ثقافة ابن سينا ففي كثير من عبارات ابن سينا وألفاظه ما يدل على أنه كان يستقى معلوماته اللغوية من المعاجم ، لا من كتب الأدب ، فجاءت بعض الأحيان نائية . أما ابن طفيل فيستقى معلوماته اللغوية والأدبية من كتب الأدب والمتقنين بها ، فجاءت عبارته أنصع وأبلغ » (١) .

وإذا كان ابن طفيل أديباً ناثراً ، فقد كان شاعراً أيضاً ، وإذا كان ثره يمتاز على ثر ابن سينا ، فقد كان شعره يمتاز على شعر ابن سينا أيضاً ، وقد كان في

(١) أحمد أمين (حي بن يقظان) .

شعره صاحب مزاج ، ذلك أنه لم يكن يتكسب به . ولذلك اقتصر شعره تقريباً على العواطف والفلسفة ، فمن شعره العاطفي :

ولما التقينا بعد طول تهاجر وقد كاد حبل الود أن يتصرما
جلت عن ثناياها وأومض بارق فلم أدر من شق اللجينة منهما
وساعدني جنن الغمام على البكي فلم أدر دمعاً أينما كان أسجما
فقلت وقد رق الحديث وأبصرت قرائن أحوال أذعن المكثما
نشدتك لا يذهب بك الشوق مذهبا يهون صعباً أو يرخص مأثما
فأمسكت لا مستغنياً عن نوالها ولكن رأيت الصبر أو في وأكرما
ومن شعره في صلة الروح بالبدن :

نور تردد في طين إلى أجل فأنحاز علواً وخلي الطين للكفن
ياشد ما افترقا من بعد ما اعتلقا أظنها هدنة كانت على دخن
إن لم يكن في رضى الله اجتماعهما فيالها صفقة تمت على غبن
ومن شعره في اختلاف الناس من حيث الاستعداد الطبيعي لتقبل المعاني السامية :

ما كل من شم نال رائحة للناس في ذا تباين عجب
قوم لهم فكرة تجول بهم بين المعاني ، أولئك النجب
وفرقة في القشور قد وقفوا وليس يدرون لب ما طلبوا
لا غاية تنجلي لناظرهم منه ، ولا ينقضي لهم أرب
لا يتمدى امرؤ جبلته قد قسمت في الطبيعة الرتب

هذا النزر اليسير هو كل ما نعلم عن حياة ابن طفيل ، وعن آثاره التي بادت بيد أنه ، لحسن الحظ ، قد بقي أثره الخالد « حى بن يقظان » . وهو قصة بلغت من القوة المنطقية حد الروعة ، فى أسلوب جزل سلس . وقد حوت آراء ابن طفيل فى أهم المشاكل الفلسفية . ولا نبالغ إذا قلنا إنها مذهب فلسفى كامل تتجلى فيه الدقة بكل معانيها . وقد صور فيها ابن طفيل « حى بن يقظان » وقد نشأ فى جزيرة منعزلة عن العالم ؛ لا أثر فيها لنبي البشر ؛ فأخذ ينظر ويتأمل ويستنتج متدرجاً من المحسوس إلى المعقول ؛ ومن الجزئيات إلى الكليات ؛ حتى وصل إلى تكوين فكره عن الله وعن الملائكة الأعلى . ثم أخذ فى الرياضة الروحية حتى وصل إلى طور الولاية . ثم شاءت الظروف أن يصل إلى جزيرته عابد متدين بدين سماوى ، أراد العزلة ليتفرغ للعبادة ، فالتقى به حى بن يقظان . وبعد تفاههما وأخذ كل منهما عن الآخر ، التزم حى بن يقظان ما ذكره له العابد من شعائر دينية . وبعد محاولة فاشلة لهداية المدينة التى نشأ فيها العابد عاد حى إلى جزيرته واستقر فيها إلى أن أتاه اليقين .

هذا ؛ فى كلمات ؛ مجمل القصة ؛ وعليها اعتمدنا فى الكتابة عن فلسفة بن طفيل .

ولقد استمر ابن طفيل فى صحبة أبى يعقوب إلى سنة ٥٨٠ هـ حيث توفى أبو يعقوب .

ولما قام بالأمر من بعده ولده أبو يوسف يعقوب الملقب بالمنصور مكث ابن طفيل فى صحبته . بيد أن حياته لم تطل بعد صديقه ، فقد وافته المنية بعد وفاة أبى يعقوب بسنة واحدة أى سنة ٥٨١ هـ . فاحتفل بدفنه احتفالاً يليق بمكانته ، وسار أبو يوسف يعقوب بنفسه فى جنازته . رحمه الله رحمة واسعة .

الفصل الثاني

ابن طفيل : فلسفته

(١) ابن طفيل والفلاسفة

يتحدث الكثيرون ممن درسوا ابن طفيل عن صلته بالفلاسفة ، فيزعم بعضهم أنه تأثر بابن باجه ، بينما يذهب آخرون إلى تأثره بالفارابي ، ويزعم آخرون أنه كان التلميذ المخلص لابن سينا ، بل إنه في رأيهم قد أخذ عن ابن سينا كل شيء حتى أسماء أبطال قصته ، ويزعم آخرون أنه كان متأثراً بالغزالي . ووصل بهم الأمر إلى الزعم بأنه تأثر بالفرس وبالهنود فضلاً عن اليونان ، ولعل في كلام ابن طفيل نفسه ، إذا فهم بطريقة سطحية ، ما يسند هذه المزاعم كلها على اختلافها وتعارضها بيد أن ابن طفيل لم يدرس حقيقة في تمن وعمل . ولو درس في دقة وتمحيص لظهرت شخصيته مستقلة متميزة ، وظهر له فلسفه تستقل بطابع خاص ينفي هذه المزاعم على تعددها وتباينها .

ولنوضح هذه الظاهرة :

١ — أما موقفه من الفارابي فإن ابن طفيل يعلن في صراحة أن كتب الفارابي كثيرة الشكوك ، ويضرب أمثلة على ذلك . ويقول عن رأيه في السعادة وأنها في هذا الدار الدنيا « فهذا قد يأمن الخلق جميعاً من رحمة الله ، وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، إذ جعل مصير الكل إلى العدم ، وهذه زلة لا تقال ، وعثرة لبس بعدها جبر » .

كان ابن طفيل ينفر من الفارابي ، وكان يصفه بسوء المعتقد في النبوة ، ويرى أنه ليس في حاجه إلى ذكر آراء الفارابي لشكوكه ولسوء معتقده . لقد قرأ كتب الفارابي طبعاً ، ولكنه قرأها قراءة الناقد ورفضها جملة إن لم يكن تفصيلاً . فليس من المعقول مع هذا أن يكون قلده واحتذاه .

ب — أما ابن باجه فلم يكن في أهل الأندلس ، حسبما يرى ابن طفيل ،
(م ٢ — ابن طفيل)

أثقب منه ذهنًا ، ولا أصبح نظراً ولا أصدق روية ، ولكنه - حسب رأيه أيضاً - قد شغلته الدنيا حتى اختر مته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته . كان ابن باجه يحث على الاستكثار من المال ، والجمع له ، وتصريف وجوه الحيل في إكتسابه ؛ وهذا صارف في رأى ابن طفيل عن مواصلة المعرفة والوصول فيها إلى المراتب العليا : مراتب أولى الصدق على حد تعبيره .

ولذلك وصل ابن باجه إلى رتبة أهل النظر فقط ، وصل إلى رتبة ينتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى ، ولم يتخطها . أنها المرحلة الأولى ، ولكنها ليست الأخيرة ، وهذه المرحلة الأخيرة مرحلة أهل الولاية - هى كل هم ابن طفيل . وإذا كان ابن طفيل يرى أن مرحلة النظر العقلية هذه قد تصل بالإنسان إلى الصواب فى الرأى وأن ابن باجه قد قد جقق هذا المنحى فإنه مع ذلك يرى أنها مرحلة بدائية ، بل انه - كما سنرى فيما بعد - قد رفض العقل وهو أساس هذا المنحى من المعرفة .

ح - أما ابن سينا فقد أعجب به ابن طفيل : ذلك أنه ، مع طريقته العقلية الصارمة ، قد تنسم مقام أولى الصدق ، وأخذ فى وصفه ، وإن لم يكن قد تذوقه . يقول البارون كرادى فو عن ابن سينا أنه درس التصوف دراسة موضوعية فنية . وهذا حق ؛ فلم يكن فى طبيعة ابن سينا أن يتصوف . ولكن ذكائه المدهش ، وقوة فطنته ، وحسنه البارع ، كل ذلك جعله يصف مراتب التصوف فى كثير من الدقة .

يتفق ابن سينا إذاً مع ابن باجه فى المرحلة العقلية النظرية ، وفى دقتهما فيها . بيد أن ابن سينا يزيد عن ابن باجه أنه تنسم رائحة ما وراء الطبيعة عن بعد ووصفها وصفاً موضوعياً . فيه دقة وفيه جمال . ومن هنا كان إعجاب ابن طفيل به . وإذا كان ابن طفيل يخاطب ابن باجه حينما يتحدث عن الحالة التى يشعر بها الواصلون فيقول له « لا تستحل طعم شيء لم تدق ،

ولا تتخبط رقاب الصديقين » فإنه يذكر وصف ابن سينا لهذه الحالة في إعجاب . ولكن ابن سينا مع هذا لم يصل إلى مرتبة العارف . وهي المرتبة التي يتطلبها ابن طفيل ولا ينبغي بها بدلا ، وهي ليست مرتبة نظرية عقلية . إنها مرتبة تذوق وكشف ومشاهدة كان ابن سينا بطبيعته بعيداً عنها . بل إن مرتبة النظر التي وصل إليها ابن سينا نفسها ما أدت إليه من نتائج مضافاً إليها فلسفة أرسطو وفلسفة الفارابي وما كتبه أهل الأندلس لا تكفي في رأى ابن طفيل للمعرفة النظرية ، مع أنها في نظره المرحلة الأولى يقول ابن طفيل « ولا تظن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطو وأبي نصر وفي كتاب الشفاء تنفي بهذا الغرض الذي أردته ، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية » .

وقد زعم بعض الكاتبين أن هناك شبهاً بين رسالة ابن طفيل وقصة حي ابن يقظان لابن سينا ، ولكن هذا الشبه معدوم ، فقصة ابن سينا قصة رمزية سمجة الأسلوب عادية المعنى ، ولا أدل على ذلك من أنك إذا جردتها عن رمزيها أصبحت عادية يمكن لكل شخص أن يكتبها .

ومن هذه النظرة يتضح أن ابن طفيل كان معتقداً برأيه معتزلاً بفكرته ، فلم يكن تابعاً لابن سينا ولا مقلداً له ، وإنما كان ابن سينا يمثل في نظره مرحلة من مراحل المعرفة ليست هي السنام ولا القمة .

د — أما الغزالي فإن ابن طفيل يقول فيه « أدبته المعارف ، وحذقته العلوم » ويقول : « ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل إلى تلك المواصل الشريفة المقدسة » .

ولهؤلاء الذين يزعمون أن ابن طفيل تأثر بالغزالي عندهم حين ينساقون إلى ذلك متأثرين بهذا الرأي الذي يبيده ابن طفيل .

بيد أن الغزالي قد رفض العقل رفضاً صارماً جارفاً ، ومرحلة النظر في رأيه ،

لا تثبت حقيقة ولا تؤدي الى يقين ، ورسالة ابن طفيل ، في مراحلها الأولى العقلية رد صارم على هذا الاتجاه . وكان ابن طفيل إنما كتبها خاصة لتكون دليلاً عملياً على فساد هذا الاتجاه . لا بد من النظر العقلي في رأى ابن طفيل ، وهو وإن كان مرحلة أولى فهو مرحلة لا بد منها . أنه لا يلتقي مع الغزالي في فكرته عن هذه المرحلة ، ويثبت في يقين جازم أنها مرحلة مؤدية إلى المعرفة ، ولكن الغزالي في رأى ابن طفيل وصل إلى المواصل الشريفة المقدسة : فهل تأثر ابن طفيل به في هذه المرحلة التي تعتبر أسنى المراحل والتي يهدف إليها ، وإليها وحدها ، ابن طفيل ؟ .

إن رد ابن طفيل على ذلك واضح لا لبس فيه « لكن كتبه - كتب الغزالي - المضمون بها ، المشتعلة على علم المكاشفة ، لم تصل إلينا » .

ثم إن ابن طفيل ينصح المسترشد ألا يسير على طريق التقليد ، ثم يقول : « وإنما نريد أن نحملك على المسالك التي تقدم عليها سلوكنا ، ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أولاً حتى يفضى بك إلى ما أفضى بنا إليه : فتشاهد بذلك ما شاهدناه ، وتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحقنناه » .

ويقول عما كتبه « وقد أشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب ولا يسمع في معتاد خطاب ، وهو من العلم المكنون الذي لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله ، ولا يجمله إلا أهل الفرة به » .

وأظن أنا لسنا في حاجة بعد ما تقدم إلى أن تقول أن ابن طفيل كان مستقل الرأي وكان له نهج خاص في وسيلة المعرفة .

كيف كان هذا النهج ؟ ذلك ما سنوضحه فيما يلي :

إن صاحب النظر الثاقب والقطرة المستعدة يمكنه أن يتدرج في المعرفة من

المحسوس إلى المعقول ومن المعلوم إلى المجهول حتى يصل إلى تكوين فكرة من عالم ما وراء الطبيعة . إنه يمكنه ذلك حتى ولو نشأ منعزلاً عن العالم كلية وهذا هو الوضع الذي كان عليه حى بن يقظان في عزله التامة عن العالم منذ أن ولد ، وفي هذا يتفق ابن طفيل مع ابن سينا وابن باجة ويختلف معهما : فابن سينا وابن باجة يقولان مع ابن طفيل بإمكان الوصول إلى فكرة عن الملائكة الأعلى ، ولكن هذه الفكرة — حسب رأيهما — نتيجة بحث ودراسة وتعليم وثقافة ، ولم يدر بخلاهما أنها قد تكون كذلك في العزلة التامة ، والإنسان المتوحد عند ابن باجة هو إنسان تربى وتثقف ونشأ في بيئة إنسانية .

وفي هذا المنزع يرد ابن طفيل أيضاً على الغزالي الذي رفض العقل ورأى أن لا قيمة له فيما يتعلق باليقين .

ويتابع ابن طفيل سيره ، وإذا كان قد اعتمد على العقل في المبدأ فإنه الآن يعتمد على الرياضة الروحية ، إنه الآن صوفي بكل معنى الكلمة ، وتؤدي الرياضة بابن طفيل إلى الإشراق ، ويؤدي الإشراق إلى معرفة يضطر معها ابن طفيل إلى رفض العقل ؛ وهنا يختلف كل الاختلاف مع ابن سينا وابن باجة ولكنه في نزعه يختلف أيضاً مع الغزالي : فإذا كان الغزالي قد رفض العقل فإنه رفضه قبل أن يصل إلى الإشراق ، إنه رفضه بأدلة « عقلية » أما ابن طفيل فلم يرفضه إلا بعد « المشاهدة » ، إلا بعد أن وصل إلى مقام أولى الصديق فرأى ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر .

وموقف ابن طفيل في هذا موقف طبيعي فإن الاعتماد على العقل في المبدأ طبيعي ، فإذا ما وصل الإنسان إلى حق اليقين كان رفضه للعقل طبيعياً أيضاً .

ويسير ابن طفيل فيرى أن ما وصل إليه عن طريق المشاهدة يتفق مع الدين ، وإذا كان حى بن يقظان قد نشأ في عزلة تامة فإنه حينما اتصل بأسال أخذ عنه الشائثر الدينية وعمل بها وأمن بالرسالة .

هذا هو النهج الذى سار عليه ابن طفيل وهو يختلف فيه عن ابن سينا
والغزالي وابن باجة ، يختلف فيه أيضاً عن أرسطو وإفلاطون .

إنه ليس بمقلد فيه وإذا قلنا إنه تأثر بغيره فإنه متأثر كتأثير إفلاطون بمن
سبقه وتأثر أرسطو بمن تقدموه .

لقد درس إفلاطون « الألفية » وهى شرقية الأصل ، ودرس الفيثاغورية
وهى استمرار للألفية . ولقد تتلمذ أرسطو على إفلاطون ، ودرس فى
عمق ، نظريات الفلاسفة الذين تقدموه فوافقهم وخالفهم . فإذا كان لإفلاطون
وأرسطو مع كل هذا أصالتهما فلا ابن طفيل أصالة أيضاً . وإذا كان التشابه فى الآراء
لا يعنى التقليد ، وإذا كانت كل فكرة ناشئة قد سبقت بما يشابهها ويمثلها
وفليس معنى ذلك أن كل فكرة ناشئة هى تقليد محض . وإذا كان ابن طفيل
قد أعجب بالنار المشتعلة وراعه لمهبها المتصاعد إلى عنان السماء فليس معنى ذلك
أنه ذهب إلى ثقافة الفرس وأخذ منهم هذه الفكرة وإذا كان قد وضع حى فى
جزيرة على خط الاستواء فليس معنى ذلك أنه تأثر بالهنود .

إن الكتاب الحديثين يتهاقن كل التهاق على إرادة عزو كل فكرة إلى
مصدر قديم ، ويتكفون فى سبيل ذلك كل التكلف ، وكأن لهم غرام خاص بهذا
الاتجاه ، وكل ذلك تكلف ياباه النهج العلمى الصحيح .

(٢) موضوع الفلسفة

قبل أن نتحدث عن فلسفة ابن طفيل نريد أن نبين الموضوع العام للفلسفة ،
والوسيلة التي تؤدي إلى معرفتها . وعن رأى الدين ورأى ابن طفيل في الوسيلة
الصحيحة التي توصل إلى معرفة ما وراء الطبيعة .

دارت المباحث الفلسفية حول مجموعتين من المسائل كانتا مدار بحثها في كل
العصور تقريباً .

المجموعة الأولى : نسميها مجموعة نظرية . وهي تتعلق بالعلة الأولى وبأصل
الكائن والغاية من وجوده ومصيره .

أما المجموعة الأخرى : فهي المجموعة العملية وهي تتعلق بالسلوك — للفرد
أو للأسرة أو للدولة — والغاية التي من أجلها ينبغي أن نعمل ، والبواعث التي
تدفعنا إلى العمل .

(١) المجموعة النظرية : إنها البحث في الآلهيات . وقد نشأ هذا البحث
منذ نشأة الانسان تقريباً . ونشأ بطريقة طبيعية ساذجة وأخذت بمر الزمن يتسع
وتتعدد مشاكله وتتعدد . حتى وصل إلى حد كبير من السعة والعمق ولا يزال
البحث فيه للآن مستمراً .

(١) إن وجود الإنسان في هذا العالم دعاء إلى أن يسأل نفسه — وهذا
طبيعي — من أين أتى هذا العالم ؟ . هل نشأ عن العدم أو عن وجود سابق ؟
وهل هو أزلي لا أول له ؟ فكيف إذا تحرك ؟ وكيف دبّت فيه الحياة ؟
أم أن له علة أولى ؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف نشأ عن هذه العلة
الأولى ؟ أكان ذلك صدوراً وفيضاً أم أكان عن خلق وابتداع ؟ وسواء كان
العالم صادراً عن الله أو مخلوقاً له . فإلهي الصفات التي تتصف بها العلة الأولى . ؟

هل هذه الصفات تتمشى مع التنزيه المطلق — ليس كمثله شيء — ،
أم تتجه إلى التشبيه : لله يدان مبسوطتان ووجه وعرش يستوى عليه
أستواء حقيقياً ؟

إن التنزيه المطلق هو الكمال المطلق . والكمال يستدعى علماً كاملاً . وقدرة
تامة . وإرادة لا تقف في سبيلها عقبة . فهل علم الله شامل للكميات والجزئيات ؟ —
لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر
إلا في كتاب مبين — أم أنه يعلم الكميات فقط . أم أن علمه خاص بذاته لا شأن
له بهذا العالم المتغير الناقص : عالم الكون والفساد . وما صلة علم الله بالزمن ، هل
يعلم ما كان على أنه كان ، وما هو كائن على أنه كائن ، وما سيكون على أنه سيكون ؟ .
هل يخضع علم الله للزمن ؟ . أم أن علم الله خارج عن الزمن ، فكيف تتصوره ؟ .

وإذا كانت قدرة الله مطلقة ، فما صلتها بالاستحيل ؟ هل المستحيل بالنسبة لها
ممکن ؟ . وكيف يدخل في تصورنا أن يكون الشيء معدوماً موجوداً في آن
واحد ؟ . أم أن قدرة الله لا تتعلق بالاستحيل ؟ فهل يمكن في حالة كهذه أن
نصفها بأنها مطلقة ؟

وإرادة الله . ما صلتها بالخير والشر . هل أراد الله الخير والشر كليهما ؟
فمذهب الجبر إذن صحيح ؟ أم أن إرادة الله لا تتعلق بالشر ؟ وهل تكون في تلك
الحالة مطلقة ؟ هل يريد الله أن يعصى ؟ أم أن الله يعصى رغماً عنه ؟ وكيف يكون
الله جباراً رحيماً ، قهاراً لطيفاً ، معزاً مذلاً ؟ .

يقول اسماعيل صبرى مخاطباً الله عز وجل :

ومر الوجود يشف عنك لكي أرى

غضب اللطيف ورحمة الجبار

كيف تتصور الله رحماناً رحمة مطلقة . وجباراً جبروتاً مطلقاً ؟ كيف تتصوره
لطيفاً قهاراً ؟ .

(ب) ورأى الإنسان أن كل شيء في هذا العالم يموت ، أو يتحلل ويفنى ، سواء في ذلك الجمادات والكائنات الحية . فنشأ عن ذلك السؤال الطبيعي : هل الموت فناء مطلق ؟ فيصدق قول الشاعر :

حياة ثم موت ثم بعث حديث خرافة يا أم عمر

أم أن بعد هذه الحياة حياة أخرى ؟ . (قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ . الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ منه تُوقَدُونَ . أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ . بَلَى ، وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ . إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) .

وإذا كانت هناك حياة أخرى فما هي خصائصها ؟ أهى روحانية محضة ؟ أم هى مزيج من الماديات والروحانيات ؟ وهل هى لا نهائية ؟ . هل نعيم الجنة وعذاب النار خالدان أبداً ؟ أم أن كل ذلك سيقضى يوماً ما ويبقى الله ولا شيء معه ؟

(ج) وما هدف الله من إيجاد هذا العالم ؟ هل خلقه لعبادته . أم خلقه ليعرف ؟ . إن كمال الله فى غنى عن هذا وذاك . فلم أوجده ؟

تبحث الفلسفة الإلهية . فى مشكلة المبدأ والمصير والغاية . إنها تريد الإجابة عن : من أين ؟ ، وإلى أين ؟ ، ولم ؟ أو هى بتعبير آخر تبحث فى العلة الأولى : تبحث فى خصائصها وفى صلتها بوجود العالم ، وبمصيره ، وبالنسبة التى من أجلها أوجدته . ٢ - المجموعة العملية . أما المجموعة العملية فإنها تهدف إلى تحديد الخير والشر . إنها تريد أن تصل إلى تحديد الخير الأسمى أى : السعادة . وإلى تحديد الطريق الموصلى إلى هذه الغاية أى : الواجب . وكل فيلسوف يعمل على تحديد السعادة وتحديد الواجب وقد تشعبت الآراء بطبيعة الحال ، وتعارضت ، ولا تزال إلى الآن متشعبة متعارضة .

وكما تعارضت الآراء فى الأخلاق وتناقضت فقد تعارضت وتناقضت أيضاً فى مسائل الإلهيات . ونشأت بسبب ذلك (مشكلة المعرفة) .

(٣) مشكلة المعرفة

هل في إمكان الانسان أن يصل بعقله إلى الكشف عن معميات ما وراء الطبيعة وعن مشاكل الأخلاق أم أن العقل قاصر عن ذلك ؟ وإذا كان العقل قاصراً ، فهل هناك من وسيلة أخرى تصل بنا إلى معرفة هذا العالم المحجوب ؟

ثم ما هو موقف الدين من البحث العقلي فيما وراء الطبيعة والأخلاق ؟ هل يقر الدين حرية البحث فيهما ؟ أم أن ذلك يتعارض مع الروح الدينية ؟ وما موقف ابن طفيل من هذه المشكلة : وسيلة المعرفة والاتجاه الديني في شأنها .

ان هذه المسائل تحتاج الى شيء من التفصيل لأهميتها الكبرى في كل عصر وفي كل بيئة . انها مشكلة العصور الماضية ومشكلة العصر الحاضر وهي مشكلة من مشاكل المستقبل أيضاً .

منذ أن نشأت الفلسفة وجد تياران مختلفان خاصان بوسيلة المعرفة فيما وراء الطبيعة .

أحدهما تيار عقلي يعتمد على العقل ويثق فيه .

والآخر اشراقي يرتكز على الرياضة الروحية .

وكان للدين اتجاه كل منها موقفاً معيناً :

التيار العقلي وموقف الدين منه

يرى ابن طفيل أن (الملة الحنفية والشريعة المحمدية قد منعت من البحث فيما وراء الطبيعة على طريقة أهل النظر وحذرت عنه) ورأى ابن طفيل ،

وهو فيلسوف ، له قيمته الكبرى . ولكن بعض رجال الدين في العصر الحاضر يرى غير رأيه فعلام يستندون ؟ إن الإسلام ، فيما يرون ، يدعو إلى البحث العقلي فيما وراء الطبيعة : ففيه نصوص كثيرة تحثنا على التأمل والتفكير وعدم التقليد ، وعلى ألا تتبع الأجداد والأسلاف في منحاهم التفكيرى : فهو ينهكم ويسخر بهذه الطائفة التي قالت (إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون قال أو لو جئناكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون) . والقرآن يدعو إلى عدم اتباع الظن فإنه لا يغنى من الحق شيئاً .

ثم إن الإسلام يدعو إلى الاجتهاد . والاجتهاد . استعمال للفكر وبعث للشخصية ودعوة إلى البحث العقلي . هذا ما يرى هؤلاء الذين يزعمون إتساعهم إلى الشيخ محمد عبده .

بيد أننا إذا تصفحنا القرآن الكريم ، وتبعنا الأحاديث ، فسوف لانثر على نص يدعو إلى طرح مشكلة الألوهية على بساط البحث : ليرى الانسان فيها رأيه سلباً أو إيجاباً ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالأخلاق .

أما إذا نظرنا إلى طبيعة الدين في نفسها ، وإلى تلك البايء التي تلقاها الرسول عن الملائكة الأعلى والتي أحكت ثم فصلت من لذن حكيم خبير ، والتي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها : لأنها تنزل من حكيم حميد ، إذا نظرنا إلى هذا فإننا في الواقع لا نستطيع إعتقاد أن الدين ، الذي هذا شأنه ، يدعونا ، بعقلنا الإنساني ، أن نبحت قضاياها ، ونقف منها موقف الحكم ، ونقرها أو لا نقرها . هذا من ناحية المبدأ العام .

أما الآيات التي تدعوا المؤمنين إلى التأمل والتبصر فليس لها في الواقع من معنى آخر سوى أنها تستحثنا على التأمل لأجل العبرة ولأجل زيادة الإيمان وتثبيتته لا لزعرته أو للحد من حرارته .

بقيت مسأله الاجتهاد . ولكن الاجتهاد ما هو إلا بحث لمعرفة ما أتى به

الرسول . ولذلك . تجدد عند كل مجتهد تلك الفكرة المستقيمة الصحيحة التي تقول (إذا صح الحديث فهو مذهبي) ومهما قيل في أن هناك أصحاب رأي وأن هناك أصحاب حديث ، فكل ما بينهما من فرق أن هؤلاء لا يتخرجون في الأخذ بالأحاديث ، وأن أولئك — لا رأوه من كثرة الاختلاق والكذب على الرسول — كانوا يتخرجون من تلك الناحية . ولكن هؤلاء وأولئك كان مقصدهم وكانت غايتهم — لا ريب في ذلك — الوصول إلى الخطة التي يتبعها الرسول .

ليس في الاجتهاد إذن دعوة إلى الاستقلال ، أو إلى التحسر ، بل هو على العكس ، يرشد إلى أن المسلم الحقيقي هو ذلك الذي يتبع الوحي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ويتحرى ذلك جهده .

وموقف المجتهد في ذلك هو بالضبط موقف المؤرخ الذي يبحث وينقب ، لا لأجل أن يستنتج رأياً هو حر فيه ، بل لأجل أن يصل إلى معرفة الحقيقة كما كانت . وكما أننا نقر لكثير من المؤرخين بالعقوبة أويعمق التفكير ، فإنه لا يقلل من شأن المجتهد أن نقول عنه أنه مجتهد لأجل أن يصل إلى ما كان عليه الرسول ؛ أو إلى ما أراده الرسول صلى الله عليه وسلم .

وليس هنا فرق أيضاً بين المجتهد وبين العالم الطبيعي اللهم إلا أن المجتهد يريد أن يوضح الواقع حسب ما كان في فترة معينة ؛ أما عالم الطبيعة فيريد أن يكتشف الواقع كما كان وكما هو الآن . وكما أننا . مع اعترافنا لكثير من عماء الطبيعة بالسمو والنبوغ ، لا نصفهم تجاه ما يكشفونه من قوانين الطبيعة بالاستقلال الفكري ، فكذلك لا يمكننا أن نصف المجتهد بالاستقلال في الرأي والحرية فيه .

إذا كان الإسلام لا يدعو إلى حرية الرأي فهل يقرأها ؟ الواقع أن الحديث في هذا الموضوع شائك . ولكنه ليس شائكاً من الوجهة الديلية وإنما هو شائك من وجهة العادة والعرف والوسط الذي لا يفكر ولا يتبصر والذي لا يعتقد كثير

من أفرادهم إلا عن طريق التقليد والاتباع ولكننا مع ذلك نحاول أن نبسط الرأي في هذا واعتقد أننا سنتفق في النهاية .

نريد أولاً أن نحدد تلك الناحية التي من الممكن أن يقال إن للانسان فيها حرية رأى .

حينما يتحدث الناس عن الأديان وحرية الرأي فإنهم يعممون الموضوع ويطلقونه إطلاقاً من غير تفرقة أو تمييز بين ناحية وأخرى . ولكننا إذا تأملنا قليلاً فأننا نجد أن هناك ناحية تخضع للحس أو التجربة ولا يمكن فيها الاختلاف؛ وبالتالي لا يمكن أن يكون فيها مجال لحرية الرأي . أن الأشخاص لا يختلفون في أن الحديد مثلاً يتمدد بالحرارة أو أن الماء يتجمد في درجة معينة ويغلي في درجة معينة . تلك الجزئيات التي لا يختلف فيها إثنان قد عبر الدين عن موقفه منها على لسان الرسول في تلك الجملة البسيطة العميقة « أنتم أعلم بشؤون دنياكم » .

لكن هذه الجزئيات التي توضع تحت قانون عام تفرض الفروض لتفسيرها؛ وهذه الفروض يفرضها العلم نفسه أنها قابلة للتغيير في أى لحظة : اذ ليست الفروضاً . وللعلم أن يفرض اذا ما يشاء ويدعى ما يريد ، ولكن ذلك لا يستتبع أن الدين — لو فرضنا أن للدين رأياً في ذلك — مخطئ . وفي الواقع ليست تلك مهمة الدين ؛ وما مهمته الا تهذيبية روحية هي السمو بالانسان نحو هدف أعلى يرقى به خلقياً وروحياً ويكاد ينزع عنه من طبيعة الحيوانية الى طبيعة ان اشبهت شيئاً فإنها تشبه الطبيعة الملائكية الصافية الخيرة وتلك الناحية الروحية الخلقية هي بالضبط التي يعيننا التحدث عنها الآن . والتي يعيننا أن نحدد الى أى مدى يسمح الدين فيها بحرية الرأي — وهي تشمل ما وراء الطبيعة والأخلاق والتشريع .

١ — الى أى مدى يسمح الدين بحرية الفكر فيما يتعلق بما وراء الطبيعة ؟
أنا نعلم أن كل الأديان نبذت هؤلاء الذين ، يعتقدوا بوجود الآله وأنكرت وشنت على هؤلاء الذين لم يؤمنوا به « أفى الله شك ؟ » ولم تنكر لأديان على

هؤلاء فحسب ؛ وانما أنكرت ونبذت كل أولئك الذين لم يستكملوا الأيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . وليس الأمر كذلك فقط بل في الأديان أيضاً دلائل وإشارات الى أن الطريق المستقيم ليس هو حرية الرأي ؛ وانما هو اتباع الوحي . (فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات . فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) وجاء في الأثر : (اذا ذكر القدر فأمسكوا) وموقف الدين في تلك الناحية موقف طبيعي حكيم : ذلك أن تلك الناحية — ما وراء الطبيعة — لا يمكن مطلقاً أن يصل فيها الانسان الى رأى : اذ أن الانسان لا يمكنه أن يكون رأياً الا في المحسوس ؛ أما الأشياء النسيية فكل رأى فيها هو بلا شك ضرب من الأوهام ؛ ولا يمكن أن يقر الدين ذلك النوع ؛ خصوصاً اذا اتصلت المسألة بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . وفي الواقع كيف يمكننا أن نكون رأياً في تلك الناحية والدين يرشدنا الى أن (كل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك) وهذه الخطئة خطئة الاتباع في تلك الناحية — هي خطئة السلف الصالح . خطئة الإمام مالك وغيره ؛ وهي كذلك خطئة الشيخ محمد عبده في تفسيره (جزء عم) حيث ذكرت الجنة أو النار ؛ وكلما ذكر شيء من المغيبات يقول هذه أشياء أخبرنا الله بها لا نعلم حقيقتها ولكننا بها مؤمنون . قلنا إن موقف الدين من تلك الناحية موقف طبيعي لماسبق ، ولأن تفكير الإنسان أيضاً محدود بسبب ذلك التركيب الخاص الذي نحن عليه ؛ ولقد صور إكزثوفان منذ أكثر من خمسة وعشرين قرناً ذلك حيث يقول (الأحباش يقولون عن آلهتهم انهم سود فطس الأنوف ؛ ويقول أهل تراقيا ان آلهتهم زرق العيون حمر الشعور ؛ ولو استطاعت الثيرة والخيل لصورت الآلهة على مثالها ؛ وقد وصفهم هو ميروس وهزيود بما هو عند الناس موضوع تمحير وملام) .

اذا كان التفكير محدوداً الى تلك الدرجة واذا كان الإنسان لا يمكنه أن يتصور أن النسييات ؛ وألا يأتي فيها الا بضلال مبين ؛ فكيف يمكن أن يتصور أن الدين يقر حرية الرأي في تلك الناحية ؟ ان ابن خلدون موفق في رأيه : اذ ضمن

لمن يبحث في تلك النواحي ألا يعود إلا بالخيبة . ويقول ابن عبد البر (قد نهينا عن التفكير في الله ؛ وأمرنا بالتفكير في خلقه الدال عليه) وفي الأثر (تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله فهلكوا) وفي هذا القول فصل .

ب — لنأخذ الآن في الحديث عن الأخلاق والتشريع وموقف الدين من حرية الرأي فيهما . وبما أن الإنسان لا يكاد يجد حداً فاصلاً بين الأخلاق والتشريع ؛ فإننا سنتحدث عنهما كوحدة تشمل علاقة الناس بعضهم ببعض وسلوك بعضهم وسلوك الإنسان كفرد .

هذا الموضوع الذي يعتقد كثير من الناس أن الإنسان يمكنه أن يكون فيه رأياً حراً كل الحرية ؛ تعتقد أيضاً أن لا يقر حرية الرأي فيه كما لا يقرها فيما وراء الطبيعة ؛ ذلك أن الإنسان لا يمكنه أن يكون حراً بكل معنى الكلمة في تلك الناحية . وإن ما نسميه حرية ليس له من حرية الرأي بمعناها الحقيقي قليل أو كثير فإن الإنسان في رأيه مرتبط أشد الارتباط بجسمه المادي وبنوازله وبعواطفه وأهوائه وبيئته وحظه من الثقافة ، وكل ذلك يجعله مقيداً في رأيه لحرية له فيه . ولتوضيح ذلك نقول إننا إذا تركنا جانباً تضحكنا في كثير من الأحيان والتي هي الواقع صحيحة إلى حد كبير مثل « قل لي ماذا تأكل أقل لك من أنت » أو « قل لي من تصاحب أقل لك من أنت » نقول إذا ضربنا صفحاً عن أمثال تلك العبارات فإننا نشاهد بالتجربة أننا حيناً ننظر إلى شخص تتصور إلى حد ما خلقه أو تفكيره . ويمكننا أن نقول إن ذلك الشخص كريم أو لئيم أو خبيث أو طيب ذكي أو غبي^(١) قد نخطئ في بعض الأحيان ولكن المسألة الواقع تكاد تكون مادية محضة . هذا الشخص بصورته التي هو عليها من تضخم أو اعتدال في السفتين ، ومن بريق أو خمود في العينين ، ومن إرتخاء أو عدمه في الفك الأسفل ، ومن جفاف أو سماحة في

(١) قال أعرابي : ما رأيت قفا شخص إلا عرفت خلقه فقل له فإن رأيت وجهه ؟ فقال ذلك كتاب أقرأه .

الوجه ، من كل تلك النواحي المادية المحضة يمكنك أن تكون مصيباً في حكمك عليه وليس ذلك في الناحية الخلقية فحسب وإنما في ناحية التفكير أيضاً . إذا كان هذا لا يكفي في الاستدلال على أن التفكير الإنساني قابع للناحية الجسمانية فإنه يفتح لنا الطريق على الأقل إلى تلك الناحية التي نريد أن نستدل عليها ببراہين أخرى : وهي ناحية أنه ليس هناك ذلك الرأي الحر الذي يصل إليه كل إنسان بعقل خالص إذ ليس هناك ذلك العقل الخالص .

كل شخص يعرف الدور الهام الذي تلعبه الغرائز في التفكير ، فغريزة حب الإطلاع تحمل الإنسان على الفضول والتطفل ، وعقله وتفكيره يعملان لتبرير موقفه هذا - وتحمله غريزة حب الحياة على الاستكانة والضمف والذلة ، او على الاقتراس والهجوم ، وعقله في كلا الحالين يعمل لتبرير موقفه . وكم يبرر العقل من مواقف حينما تثور الغريزة الجلسية .

وأظن من البديهي أنه لو ترك الإنسان وشأنه لسيرته الغرائز أكثر مما يسيره العقل والقانون الأخلاقي .

وليست الغرائز هي كل شيء في الحياة وإنما هنا العاطفة ، هذه العاطفة التي تدعو الإنسان الى أن يقف مناصراً مبرراً لعمل أقاربه أو لعمل من يحبهم ، لا بسبب أن الحق معهم وإنما بسبب صلتهم به . أنه ينصر أباه ظالماً أو مظلوماً ، وهو يضحي في سبيل وطنه سواء كان هو المعتدى أو المعتدى عليه . وهو في كل الأحوال ينصر عشيرته الأقرب فالأقرب ، مجسّنين كانوا أو مسيئين . وكم لعبت العصبية من أدوار في التاريخ ، وكم آتى العقل والمنطق وبراً المواقف المختلفة المتعارضة والتي يناقض بعضها بعضاً .

والعادة ! أليست تسيره كذلك . فإذا تعود شيئاً ، وأراد أن يتخلى عنه ، وكان من الصعب ذلك ، فإنه لا يعدم الوسائل أيضاً لتبريره بعقله أو بمنطقه .

وبعد هذا وذاك هذه الأعمال التي تدعوها إرادة ، وهذا التفكير الذي ندعوه استقلالياً محضاً ، أليس هو البيئة التي نعيش فيها ودرجة الثقافة التي وصلنا إليها ؟

الإنسان مسير لا منحير تلك حقيقة قال بها كثير من علماء الدين فيما مضى ، وقال بها العلم الحديث الذي عزى السبب إلى البيئة ، وإلى حاله الجسم ، وإلى الأكل ، وإلى الراحة والتعب ، وإلى غير ذلك مما لا يعد من المؤثرات التي تؤثر في الإنسان في كل لحظة ، وتوجهه إلى ما تريد لا إلى ما يريد لذلك كان الاختلاف ، ولا يزال ، في تلك الناحية .

وما لنا نتحدث عن تلك المسألة كأنها شيء جديد أو كأنها شيء مركب معقد . كل شخص منا يشاهد أن الاختلاف في الرأي يكاد يكون بعدد ما في العالم من رؤوس ، وقد اختلف الناس في الرأي منذ أن أوجد الله العالم .

وإذا كان الأمر كذلك ، وإذا كان تحديد الخير وهو غاية القانون وغاية الأخلاق غير ممكن فهل يتصور أن تقر الأديان حرية الرأي في تلك الناحية ؟ هل يتصور أن الأديان تدعو إلى التفرقة وهي التي أمرت بالاعتصام بحبل الله ، والاجتماع على كلمته ، واتباع ما أمر ، وعدم التفرق شيعا ، والخضوع خضوعاً مطلقاً لما أنزله الله ؟ : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً » « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبكم الله »

وإذا كان من المسلم به أن الناجي هو من أتبع الله ورسوله ، وهو من اتبع الوحي ، وأن الإنسان لا يمكنه أن يصل إلى الخير المطلق إذا استقل برأيه ، أفليس ذلك أن الأديان لا تقر حرية الرأي في تلك الناحية ؟ « ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن » .

نعود فنقول إن ابن طفيل يرى : أن الملة الحنيفية والشريعة الحمديدية قد منعت (م ٣ ابن طفيل)

من البحث فيما وراء الطبيعة على طريقة أهل النظر وحذرت عنه ولعل فيما سبق ما يوضح رأيه تمام الوضوح ، ولعل فيه كذلك ما يوضح أن الدين لا يقر حرية الرأي في الأخلاق أيضاً .

(ب) التيار الإشراقي

اذا كان العقل قاصراً عن ادراك ما وراء الطبيعة (وقد بينا ذلك بيانا واضحاً في المقدمة التي كتبناها للمنفذ من الضلال) فهل من سبيل آخر الى المعرفة . رأى كثير من الناس أن الرؤيا أثناء النوم تكشف المستقبل ، انها قراءة للوح المحفوظ ومعرفة للعيب المحجوب . ومهما قال الباحثون الحديثون في تحليل الأحلام فإن الرؤيا الصحيحة جزء من النبوة ؛ لا شك في ذلك ولا ريب . والرؤيا ليست علماً عقلياً ، انها ليست منطقاً وتفكيراً ، فمن أى قوة تصدر ؟

والنبوة اصطفاء من الله واختيار منه ، لا شك في ذلك ولا ريب ، ولكن الرسول يصطنعه الله لنفسه ، ويريه على عينه ، ويهذبه ، فيحسن تهذيبه ، ويصرفه عن هذا العالم وما فيه من فساد وتخبط فيوجهه الى السماء ويشغل باله بالملا الأعلى : فتكون الرياضة الروحية ويكون الوحي .

والكتب السماوية وعلى الخصوص القرآن توجة دائماً نظر الإنسان الى أن وراء العقل معرفة لدنية تفيض على الإنسان فيضاً عن طريق اتصال مباشر بالله (المراج) أو عن طريق غير مباشر (جبريل) . وفي القرآن ذكر للنخضر عليه السلام : وهو عبد من عباد الله آتاه الله من لدنه علماً .

هذا وغيره وجه الأنظار الى وسيلة أخرى للمعرفة غير العقل : ومن هنا كان التيار الإشراقي ، وهو تيار قديم .

كان رسول الله صلوات الله عليه خاتم الأنبياء ولم يكن خاتم الأولياء ، وكان خاتم

الأنبياء ولم يكن أولهم . والأنبياء كثيرون « منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص » . والأولياء لا يكاد يحصيهم العد . وكل أمة كان لها هاديها نبياً كان أو ولياً « إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً وإن من أمة إلا خلا فيها نذير » والأديان في جوهرها متحدة : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » .

ولو تدبرنا تاريخ التيار الأشراقي لا اعتقدنا بصدق الأثر الذي يدل على أن الأرض لم تخل في يوم من الأيام من عارف بالله ، واعترفنا مع الأشراقيين بأن الأسناد أو السلسلة أو الطريق أو السنة ، في اتصال مستمر لم ينقطع منذ عهد آدم ، أو على الأقل منذ أقدم عهد عرف فيه تاريخ البشرية ، وصدقنا بأن الميراث الروحي متصل الحلقات ، يسلمه كل عارف بالله إلى مرید أو مریدین يسلمونه إلى من يليهم من يثبتهم ، أو بيئة أخرى ، حتى إذا ما انتابه شيء من الفتور أدركه الوحي صارخاً مدوياً باعثاً للروح من جديد ، فيشرق الفجر ، وتتألق السناء ، وينمر نور الله الأرض وضاء باهراً . يقول الإمام الغزالي (في كل عصر جماعة من المتألمين لا يخلو الله سبحانه العالم عنهم ، فإنهم أوتاد الأرض ، يركلهم تنزل الرحمة إلى أهل الأرض كما ورد في الخبر حيث قال عليه السلام : « بهم تمطرون وبهم ترزقون ومنهم كان أصحاب الكهف وكانوا في سالف الأزمنة على علي ما نطق به القرآن) .

أجل إن الطريق متصل . إنه كان موجوداً في الأقاليم التي كانت تعتبر وثنية كبلاد اليونان في العصر القديم مثلاً . يقول ابن أبي أصيبعة عن فيثاغورس وهو في قوله يصور تزعفة فيثاغورس تصويراً صادقاً « كان فيثاغورس يعتقد أن هناك عالماً فوق الطبيعة ، روحانياً نورانياً ، لا يدرك العقل حسنه وبهاءه ، وأن الأنفس الزكية تحتاج إليه ، وأن كل إنسان هذب نفسه بالتبرء من العجب والتعجب ، والرياء ، والحسد ، وغيرها من الشهوات الجسدانية ، فقد صار أهلاً أن يلحق بالعالم الروحاني ، ويطلع على ماشع من جواهره من الحكمة الإلهية ، وأن الأشياء

الملذة للنفس تأتيه حشداً ، أرسالا ، كالألحان الموسيقية الآتية الى حاسة السمع فلا يحتاج الى أن يتكلف لها طلباً وكان يأمر بالعمل بالعدل ، والتجلى بجميع الفضائل ، والكف عن الخطايا ، ومجاهدة المعاصي ، والأكثر من الصيام ، والمواظبة على قراءة الكتب . « إنتهى ملخصاً » .

ومن المعروف أن الفيثاغورية استمرار للأرفية وأن الأرفية استمرار لما يماثلها في الشرق . ولقد وضع الصوفية توضيحاً تاماً الطريق « السيكولوجي » الذي يتدرج بالإنسان خطوة خطوة حتى يصل بالإنسان الى المعرفة الأشراقية وقد رسم هذا الطريق ابن طفيل رسماً دقيقاً هو ما سنأخذ الآن في تصويره .

(٤) السعادة ووسيلتها

أو

المعرفة وطريقها

يقول الجنيد : اللهم مهما عذبتني بشيء فلا تعذبني بذل الحجاب . ويرى ابن طفيل أن كمال ذات الانسان ولذتها وسعادتها إنما هو بمشاهدة الوجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكي توافية منيته وهو في حال المشاهدة بالفعل فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم . وإلى ذلك بحسب تعبير ابن طفيل أشار الجنيد شيخ الصوفية وامامهم عند موته . بقوله لأصحابه : هذا وقت يؤخذ منه : الله أكبر وأحرم الصلاة .

كيف تتأتى هذه المشاهدة بالفعل ؟

يرى ابن طفيل لذلك وسيلة حاسمة لا يرى أنها تخرج في جوهرها عما ذكره الصوفية . إنما حسب رأيه ملازمة الفكرة في الله كل ساعة ، وهذا هو الذكر الذي يقول به الصوفية ، وليس الذكر في رأيهم الا استحضار صورة الله في القلب باستمرار . ولكن ملازمة الفكرة في جلال الله وحسنه وبهائه ليس من السهولة بمكان ، فالجسم له حاجاته ومطالبه ، وله شهواته وتزواته ، والخيال يجمع ويتشعب والعالم الخارجى يتعاون مع العالم الداخلى للانسان فيصرف الذهن عن التركيز المستمر . ولعلاج ذلك اتخذ ابن طفيل الطريق الذى إتخذه الصوفية أيضاً . فهذا البدن المظلم ذو الأعضاء المنقسمة ، والقوى المختلفة ، والمنازع المتفنة ، يجب أن تقال حاجاته ورغباته إلى أدنى حد ممكن . ومن الحزم أن يفرض الإنسان لنفسه حدود الا يتعداها ومقادير لا يتجاوزها ، إنه يكفيه ، فيما يتعلق بلباسه ، ما يقيه الحر اللافح والبرد القارس وذلك شئ ضئيل لا يستلهى من الانسان ، إذا

اقتصر عليه . تشتيت ذهن ، ولا روية تصرفه عما هو بصدده .

أما فيما يتعلق بطعامه وشرابه فيقتصر على ما يمسك ريقه ولا يزيد عليه ، وإذا أخذ حاجته من الغذاء فيجب أن يقيم عليه حتى يشعر بضعف يقطعه عن بعض الأعمال التي تجب عليه . وإذا تبعنا روح ابن طفيل وجدناه يرى أن خير الطعام هو الفواكه التي تم نضجها .

فإذا ما التزم الانسان في مسألة الغذاء والكساء ما تدعو اليه الضرورة في بقاء الروح ، وإذا ما نظم الإنسان نفسه من هذه الجهة . كان عليه أيضاً أن يلتزم النظافة التامة . فيتطهر ويتزكى جسمانياً مستعملاً في ذلك الروائح الطيبة ، حتى يصل الى أن يتلألاً حسناً وجمالاً ونظافة وطيباً : فذلك أبعث للروح أن تنتعش ، وللعاطفة أن ترق ، وللاستعداد أن يصفو .

ويجب أن يساعد الانسان غيره . وكان « حى » يقوم بمساعدة الحيوان ، بل ويعمل على مساعدة النبات في نموه ، ويصل به الأمر الى أن يعاون الماء في جريانه : فيزيل العقبات التي تقف في طريقه .

كل ما تقدم لم يكن الا تهيئة ضرورية لخطوة تتلو . هذه الخطوة التالية هى : كما قلنا ملازمة الفكرة في الوجود الواجب الوجود . وفي سبيل تركيز الفكرة كان « حى » « يغمض عينيه ، ويسد أذنيه ، ويضرب جبهه عن تتبع الخيال ، ويروم بمبلغ طاقته ألا يفكر فى شيء سواه ، ولا يشرك به أحداً ، ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث لها » فتغيب عنه جميع المحسوسات ، وتخلص فكرته أحياناً عن الشوب ، ويشاهد الوجود الواجب الوجود ثم تكرر عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حالة ، وترده الى أسفل السافلين .

وقد مكث « حى » فترة طويلة من الزمن يجاهد قواه الجسمانية وتجاهده ،

وينازعها وتنازعه ، حتى لاح له أن المرحلة الأخيرة في سبيل الوصول الى مقام أولى الصديق هي التشبه بالله ، والتخلق بأخلاقه ، وأن يصبح ربانياً .

والتشبه بالله على ضربين تشبه به في الصفات الثبوتية ، وتشبه به في صفات السلب ، أما التشبه به في الصفات الثبوتية فيقتصر على العلم به جل وعز ، دون أن يشرك به شيئاً من صفات الأجسام : فأخذ نفسه بذلك . وأما

التشبه به في صفات السلب فعني ذلك التفرقة عن الجسمية . وفي سبيل ذلك يجب أن يطرح الانسان أوصاف الجسمية عن ذاته ، وحينما وصل « حى » الى هذه المرحلة رأى أن الاستدارة على نفسه حركة ، والحركة من أخص صفات الأجسام . فعدل عنها . ورأى أن الاعتناء بأمر الحيوان والنبات والاهتمام بإزالة عوائقها من صفات الأجسام أيضاً : إذ لا يراها أولاً إلا بقوة جسمانية ثم يكدر في أمرها بقوة جسمانية أيضاً ، فأخذ في طرح ذلك كله عن نفسه : إذ هي يحملتها مما لا يليق بهذه الحالة التي يطلبها الآن وأقتصر على السكون في مغارته ، مطرقاً ، غاضاً بصره ، معرضاً عن جميع المحسوسات ، مجتمع الهم والفكرة في الله وحده ، ووصل به الأمر الى أن كان بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك .

بيد أنه كان في استغراقه بمشاهدة الوجود الواجب الوجود يشعر بذاته بذاته ويعلم أن ذلك شوب في المشاهدة المحضة : فأخذ يجاهد نفسه ويطلب الفناء التام ، حتى تأتى له ذلك وغابت ذاته ، وتلاشى الكل واضمححل ، وصار هباءً منثوراً ، ولم يبق الا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود وهو يقول بقوله الذى ليس معنى زائدة على ذاته « لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار ، واستغرق حى في حالته هذه فشاهد مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .

إنه الآن في طور الولاية وقد تدرج في المراتب إلى أن أصبح سره مرآة مجلوة
يحاذي بها شطر الحق . تلك هي السعادة ، إنها اللذات العلى ، إنها البهجة
الثامة : البهجة بالحق عز وجل ، إنها المعرفة الحقيقي .

(١) صلة هذه الحالة باللغة

تلك حال تبدو من الغرابة بحيث لا يصفها لسان ، ولا يقوم بها بيان ، لأنها
من طور غير طورهما وعالم غير عالمهما .

ومن رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلاً ، وهو بمنزلة من يريد أن
يذوق الألوان من حيث هي الألوان ، ويطلب أن يكون السواد مثلاً حلواً
أو حامضاً .

ومتى حاول إنسان إثبات ما يراه أصحاب المشاهدة على حقيقة أمره في كتاب
إستحالت حقيقته : لأنه إذ كسى الحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة لم
يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال .

بل إننا لا نجد في الألفاظ الجمهورية ، ولا في الاصطلاحات الخاصة أسماء تدل
على الشيء الذي يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة ، ولذلك لا نسميه
قوة إلا على سبيل المجاز .

وإذا كانت اللغة قاصرة كل هذا القصور فلم حاول من وصل إلى تلك الحالة
التعبير عنها ؟

إن تلك الحال لما لها من البهجة والسرور ، واللذة والجور لا يستطيع من
وصل إليها وأنتهى إلى حد من حدودها ، أن يكتم أمرها أو يخفى سرها ،
بل يعتريه من الطرب والنشاط والرح والانبساط ، ما يحمله على البوح بها
بجملة دون تفصيل «

ومع ذلك ففي الحديث عنها خطورة : فقد زلت به أقدام قوم ، وظن بآخرين
أن أقدمهم زلت وهي لم تزل .

وإذا كان ابن طفيل — وهذه آراؤه — قد تحدث عنها فإن الذي اضطره
إلى إفشاء السر وهتك الحجاب ، ما ظهر في زمنه من آراء فاسدة ، عم
ضررها نخشى على الضعفاء الذين أطرحوا تقايد الأنبياء وأرادوا تقليد السفهاء أن
يظنوا أن تلك الآراء هي الأسرار المضمون بها على غير أهلها ، فرأى
أن يلجأ إليهم بطرف من سر الأسرار ليجتذبهم إلى جانب التحقيق .

(ب) صلتها بالعقل

ولا سبيل إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري : ذلك أنها حالة
ذوقية لا تتأتى عن طريق الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس ، وتقديم
المقدمات ، وإنتاج النتائج .

ولأنها لا تتأتى عن طريق ذلك فإن ما يشاهد فيها يخالف العقل والمنطق .
وهنا يرفض ابن طفيل العقل ويسلم تسليماً باتاً بأنه أنخلع عن غريزة العقلاء
وأطرح حكم العقول « فنحن نسلم له ذلك وتركه مع عقله وعقلائه ، فإن
العقل الذي يعنيه هو وأمثاله ، إنما هو القوة الناطقة التي تتصفح أشخاص
الموجودات المحسوسة وتقتنص منها المعنى الكلي ، والعقلاء الذين يعينهم ، هم
الذين ينظرون بهذا النظر ؛ والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله ، فليسد عنه
سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها ، ويرجع إلى فريقه الذين « يعلمون
ظاهراً من الحياة الدنيا . وهم عن الآخرة هم غافلون » .

هذا الحالة نور في نور إنها لا تناسب الخفافيش الذين يعيشون في الظلام ،
حتى إذا ما أشرق الفجر وتلاّ السناء عشت أبصارهم فأنكروا وأصروا وختم
الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة .

(ج) صلتها بالدين

يتفاوت الناس في فهمهم للنصوص الدينية يتفاوت طبائعهم واستعدادهم فمنهم أهل الظاهر الذين يتمسكون بحرفية النصوص ومنهم أهل التأويل ، هؤلاء فرق مختلفة فبعضهم يؤول لينصل بالنصوص إلى الانسجام مع قضايا عقلية ، يرى أنه لا مفر من التسليم بها : وهذا شأن المعتزلة مثلاً . وبعضهم يؤول لينسجم النص مع عقيدة مذهبية كالشيعة ، ولكن طائفة أخرى ترى أن الدين روحى أولاً وقبل كل شيء ، وفهمه فهماً صحيحاً لا يتأتى إلا بدوام الفكرة فيه وملازمة العبرة به ، والنصوص على معانيه حتى تتجلى روحانيته ويتلأأ نوره .

هذا النهج من الفهم لا يتنافى قط مع ما يراه أصحاب المشاهدة في مقامهم الكريم . لقد كان « أسال » - صاحب حى - من أصحاب التأويل الروحى ، ولما وصف له حى النوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق عز وجل ، ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى ، ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين : لم يشك أسال فى أن جميع الأشياء التى وردت فى شريعته من أمر الله عز وجل ، وملائكته وكتبه ، ورسوله ، واليوم الآخر ، وجنته وناره ، هى أمثلة هذه التى شاهدها حى بن يقظان ، فافتتح بصر قلبه ، واتقدحت نار خاطره ، وتطابق عنده المعقول والمنقول ، وقربت عليه طرق التأويل ، ولم يبق عليه مشكل فى الشرع إلا تبين له ولا مغلق إلا انفتح ، ولا غامض إلا اتضح ، وصار من أولى الأبواب ، وتحقق عنده - وهو المتدين بدين سماوى - أن حى من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون : فافتدى به وأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التى كان قد تعلمها فى ملته .

ولما وصف أسال لحي جميع ما ورد فى الشريعة من وصف العالم الإلهى ، والجنة والنار ، والبعث والنشور ، والحشر والحساب ، والميزان والصراط ، فهم

ذلك كله ، ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم ، وعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به محق في وصفه ، صادق في قوله ، رسول من عند ربه ، فأمن به ، وصدقه ، وشهد برسالته .

ثم جعل يسأل أسال عن الفرائض والعبادات ، فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبهها من الأعمال الطاهرة ؛ فتلقي ذلك والتزمه وأخذ نفسه بأدائه امتثالاً للأمر الذي صح عنده صدق قائلة .

لا خلاف إذا بين الدين وبين ما يراه أرباب المشاهدة . والفكرة الأساسية في ذلك أن الدين نتيجة صلة صادقة بين الله وبين عبد من عباده اختاره الله لنشر رسالة السماء وتبليغها إلى المرسل إليهم . وطور المشاهدة الاشرافية لا يعدو هو الآخر أن يكون صلة بين الله وبين عبد جاهد جهاداً عنيماً حتى وصل إلى السعادة الكلية والمشاهدة الحقيقية فاتصل بالملأ الأعلى وأخذ عنه .

وإذا كان طور المشاهدة لا يلسج مع العقل : لأن العقل حسي مادي فإنه يلسج مع الدين : لأن كلا منهما سماوي الهى .

(د) من شروطها

تحدثنا فيما سبق عن الرياضه الروحية كمرحلة للوصول الى مرتبة أولى الصدق ، بيد أن الرياضة الروحية لا تتأتى الا اذا سبقها :

صحة النية ، وصدق العزم ، وفراغ من الشواغل واقبال بالهمة كلها على الله . وذلك يحتاج الى مقدار من الزمان غير يسير .

وإذا كان ذلك كله ضرورياً فإنه لا يفيد ولا يغني عن شرط أسامي أصيل : ذلك هو الفطرة المستعدة . وهذه الفطرة المستعدة لا تكتسب اكتساباً وانما هي هبة إلهية منذ لليلاد : يقول ابن طفيل :

لا يتعدى أمرؤ جبلته قد قسمت في الطبيعة الرتب

والناس متباينون من حيث الجبلتة تبايناً عجيباً ، فبعضهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً ، وبعضهم قد اتخذوا الههم هو ا هم . ومنهم المحبون للخير الراغبون في الحق ، الا أنهم ، لنقص فطرتهم ، لا يطلبون الحق من طريقه ، ولا يلتمسونه من بابه . كل هؤلاء لا سبيل لهم إلى الحكمة ، ولا حظ لهم منها .

لا يفوز بالسعادة إذاً إلا صاحب النظرة المستعدة ، وهو وإن كان شاذاً نادراً إلا أنه موجود . إنه الذي (أراد حرث الآخرة وسمى لها سعيها وهو مؤمن) الآن ، وقد حددنا المعرفة عند ابن طفيل والسبيل الموصلة اليها وحددنا صلتها باللغة والعقل والدين والجبلتة ، سنأخذ بإنشاء الله في الحديث عن رأى ابن طفيل في ثلاث من المشاكل الفلسفية العظمى وهي (١) العالم (٢) الله (٣) الروح . والله الموفق .

(٥) العالم

(١) حقيقة الجسم

يرى ابن طفيل أن ليس معنى الجسم — من حيث هو جسم — الصفرة أو الخضرة أو السواد أو البياض أو الثقل أو الخفة ، وإنما هو الامتداد في الطول والعرض والعمق . يقد أن الامتداد لا يمكن أن يقوم بنفسه فلا بد من أن يوجد الممتد . الامتداد إذاً وما يوجد فيه هذا الامتداد ، ذلك لا غيره هو معنى الجسم . ولا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنيين وأحدهما لا يستغنى عن الآخر ، لكن الذى يتبدل ويتعاقب ، على أوجه كثيرة من تثليث إلى تربع إلى تكعيب وهو معنى الامتداد يشبه الصورة التى لسائر الأجسام ذوات الصور . أما الشيء الذى تتعاقب عليه هذه الأشكال فهو الذى يسميه النظار المادة والهيولى وهى عارية عن الصورة جملة .

(ب) كل جسم متناه

والسواء وما فيها من الكواكب أجسام لأنها ممتدة فى الأقطار الثلاثة : الطول والعرض والعمق وكل جسم سماوياً كان أم أرضياً ، له نهاية . والجسم الذى لا نهاية له أسطورة من الأساطير أو خرافة من الخرافات . فهذا الجسم السماوى مثلاً متناه من هذه الجهة التى تليقنا والتى يقع عليه حسنا أما الجهة التى تابل هذه الجهة فنالح أن تمتد إلى غير نهاية «لأنى إن تخيلت أن خطين اثنين يبتداً من هذه الجهة المتناهية ويمران فى سمك الجسم إلى غير نهاية ، حسب إمتداد الجسم ، ثم تخيلت أن أحد هذين الخطين قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهى ، ثم أخذ مابقى منه وأطبق طرفه الذى كان فيه موضع القطع على طرف الخط الذى لم يقطع منه شيء ، وأطبق الخط المقطوع منه على الخط الذى لم يقطع منه شيء ، وذهب الذهن كذلك معها إلى الجهة التى يقال إنها غير متناهية ، فإما أن نجد الخطين أبداً يمتدان إلى غير

نهاية ، ولا ينقص أحدهما عن الآخر ، فيكون الذى قطع منه جزء مساوياً للذى لم يقطع منه شيء ، وهو محال ، كما أن الكل مثل الجزء محال . وإما ألا يمتد الناقص معه أبداً بل ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معه فيكون متناهياً ، فإذا رد عليه القدر الذى قطع منه أولاً « وقد كان متناهياً » صار كله أيضاً متناهياً ، وحينئذ لا يقصر عن الخط الآخر الذى لم يقطع منه شيء ولا يفضل عليه ، فيكون إذا مثله ، وهو متناه ، فذلك أيضاً متناه . فالجسم الذى تفرض فيه هذه الخطوط ، متناه ، وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط جسم متناه ، فإذا فرضنا أن جسمًا غير متناه ، فقد فرضنا باطلاً ومحالاً .

« ج » قدم العالم وحدوثه

الجسم إذاً : إمتداد وممتد ، وكل جسم متناه ، فالعالم متناه ، وأيضاً ، بيد أن المشكلة الأساسية ، هي حدوث العالم وقدمه . هل العالم شيء حدث بعد أن لم يكن ؟ وخرج إلى الوجود بعد العدم ؟ أم أنه كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟ إن كل فرض من هذين الفرضين عليه اعتراضات ، فقدم العالم يعترضه استحالة وجود مالا نهاية له ، ويمترضه أيضاً أنه لا يخلو من الحوادث فهو لا يمكن أن يتقدم عليها . ومالا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضاً محذور ، ولكن حدوثه لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه ، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه ، فإذا لا يفهم تأخر العالم عن الزمان « وإذا كان حادثاً ، فلا بد له من محدث ؛ وهذا المحدث الذى أحدثه ، لم أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك ؟ الطارىء طراً عليه ولا شيء هنالك غيره ، أم لتغير حدث في ذاته ؟ فان كان ؛ فما الذى أحدث ذلك التغير ؟ »

« د » ما يلزم عن اعتقاد قدم العالم أو حدوثه

بيد أن المشكلة الأساسية في نظر ابن طفيل ليست هي اعتقاد حدوث العالم أو اعتقاد قدمه ، وإنما هي فيما ينشأ عن كل من الرأيين ، وهو يرى أنه سواء

اعتقادنا قدم العالم أو حدوثه ، فإن النأيج عن ذلك واحد ، وهو أن هذا العالم لا يد له من موجد ومن محرك :

أما إذا كان العالم حادثاً فالأمر ظاهر ، وأما إذا كان قديماً ، فإن معنى ذلك عند ابن طفيل : أن الزمان لم يتقدمه ، وأنه متأخر عن الله بالذات وإن كان غير متأخر عنه بالزمان ، كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام ، ثم حركت يدك ، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك ، حركة متأخرة عن حركة يدك تأخراً بالذات ؛ وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان ابتداءهما معاً ، فكذلك العالم كله ، معلل ومخلوق ، لهذا الفاعل بغير زمان « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول كن فيكون »

العالم إذا مفتقر إلى الله في وجوده ، والموجودات لقيام شيء منها إلا بالله ، فهو إذا علة لها ، وهي معلولة له ، سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ، ولم يسبقها العدم قط . إنها على كلا الحالين معلولة . وهو في ذاته غنى عنها ويرى منها .

«هـ» أبدية العالم

وإذا كان لا وجود للعالم الحسى إلا بالله فأن بقاءه به أيضاً . وقد يستحيل فرض عدمه ، إذ هو لا محالة تابع للعالم الإلهى ؛ وإنما فسادُه أن يبدل ، لا أن يعدم بالجملة ، وبذلك نطق الكتاب العزيز حينما وقع هذا المعنى منه في تسيير الجبال وتصويرها كالصخر ، والناس كالفراش ، وتكوير الشمس والقمر ، وتفجير البحار ، يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات .

(٦) الله

العالم مركب من مادة وصورة . وصورته هي استعدادة لضرور بالحركات ، أنها استعداد فقط فلا يمكن إذا أن يخرج إلى الوجود بنفسه ، بل لابد من فاعل يخرج به إلى الوجود . أما ذلك الفاعل فلا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس ، لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسماً من الأجسام ، ولو كان جسماً من الأجسام لكان من جملة العالم ، وكان حادثاً واحتاج إلى محدث ، ولو كان ذلك المحدث الثاني أيضاً جسماً لاحتاج إلى محدث ثالث ، والثالث إلى رابع ، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية ، وهو باطل . فإذا لابد للعالم من فاعل ليس بجسم . وإذا لم يكن جسماً فليس إلى إدراكه شيء من الحواس سبيل : لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام ، أو ما يلحق الأجسام .

الله إذاً لا يحس ، وهو لهذا لا يمكن أن يتحيل . لأن التخيل ليس شيئاً إلا أحضار صور المحسوسات بعد غيبتها . وإذا لم يكن جسماً فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه ، وأول صفات الأجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق ، وهو منزّه عن ذلك ، وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام .

وإذا كان الله فاعلاً للعالم ، وإذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها ، فعلاً لا تفاوت فيه ولا فتور ولا قصور : فهو لا محالة قادر على العالم وعلى حركته وعالم بهما ، « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير »

وسواء قلنا بقدم العالم أو حدوثه فلا بد من وجود فاعل غير جسم ، ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ، ولا داخل فيه ، ولا خارج عنه ، إذ : الإتصال والإتصال والدخول والخروج هي كلها من صفات الأجسام ، وهو منزّه عنها . ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة ، إذ لا تقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها ، وكانت الصورة لا يصح وجودها إلا من فعل فاعل ، فجميع

الموجودات إذا منتقرة في وجودها الى الله ، ولا قيام لشيء منها إلا به ، فهو إذاً
علة لها وهي ، محدثة أو قديمة ، معلولة له ، متعلقة الوجود به ، منتقرة اليه ، ولولا
دوامه لم تدم ، ولولا وجوده لم توجد ، ولولا قدمه لم تكن قديمة ، وهو في ذاته
غنى عنها وبريء منها .

العالم كله إذاً بما فيه من السموات والأرض والكواكب وما بينها
وما فوقها وما تحتها ، فعله وخلقه ، ومتأخر عنه بالذات ، وإن كان غير
متأخر بالزمان ، انه معلول ومخلوق لله بنير زمان « انما أمره اذا أراد شيئاً
أن يقول له كن فيكون »

ومن تصنع الموجودات على طريق الاعتبار في قدرة فاعلها ، والتعجب
من جميل صنعته ولطيف حكمته ، ودقيق علمه ، يتبين له في أقل الأشياء
الموجودة فضلاً عن أكثرها ، من آثار الحكمة ، وبدائع الصنعة ما يقضى منه
كل المعجب ، ويتحقق عنده أن ذلك لا يصدر الا عن فاعلي مختار في غاية الكمال
وفوق الكمال « لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر
من ذلك ولا أكبر »

انه أعطى كل شيء خلقه ، ثم هداه لاستعماله ، وهو الذي أفاض البهاء
والقوة والفضيلة ، ونعمه لا تحصى ، وهو في ذاته ، أبهى وأكمل ، إنه الكمال .
إنه فوق الكمال .

أما صفات الله فأنها على ضربين :

١ — صفات ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة ، وهي كلها راجعة إلى حقيقة
ذاته التي لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، إذ الكثرة من صفات الأجسام ،
وعلم الله إذا ليس معنى زائلاً على ذاته بل ذاته هي علمه وعلمه هو ذاته ، فهو
العالم والمعلوم والمعلم ، إن صفات الثبوت كلها ترجع إلى معنى واحد ، وهو
حقيقة ذاته .

(م ٤ ابن طفيل)

٢- صفات السلب : أما صفات السلب فإنها كلها راجعة إلى التنزه عن الجسمية ولواحقها ، وما يتعلق بها ولو على بعد .

وحينما يصل الإنسان إلى مرتبة الغناء عن ذاته وعن جميع الذوات ، فلا يرى في الوجود إلى الله يخطر بباله أن ذاته هي ذات الله ، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق ، بل ليس ثم شيء إلا ذات الحق ، ولكن هذه الشبهة إنما هي من بقايا ظلمة الأجسام ، وكندورة المحسوسات . فإن الكثير والقليل والواحد والواحدة والجمع والاجتماع ، والافتراق ، هي كلها من صفات الأجسام : لأن الكثرة إنما هي مغايرة الذوات بعضها لبعض ، والواحد أيضاً لا تكون إلا بالاتصال ولا يفهم شيء من ذلك إلا في المعاني المركبة المتلبسة بالمادة .

والعالم الألهي ، لبراءته عن المادة ، لا يجب أن يقال فيه كثرة ولا وحدة ولا كل ولا بعض ، بل إنه لا ينطق في أمره بلفظ من الألفاظ السموعة إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة ، فلا يعرفه إلا من شاهده ، ولا تثبت حقيقته إلا عند من سعد به .

العالم الألهي

والأفلاك وإن كانت أجساماً فإن لها ذواتاً بريئة عن المادة ، أطلق عليها الفارابي « الملائكة » ومن وصل إلى الاستغراق المحض والغناء التام يشاهد للفلك الأعلى الذي لا جسم وراءه ذاتاً بريئة عن المادة ، ليست هي ذات الواحد الحق ، ولا هي نفس الفلك ولا هي غيرها : وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة من المرايا البصيلة فإنها ليست هي الشمس ولا المرآة ولا غيرها ولهذا الذات المبارقة من الكمال والبهاء والحسن ، ما يعظم عن أن يوصف باللسان ويدوق عن أن يكسى بحرف أو صوت ، وهي في غاية من اللذة والسرور والنبطة والفرح ، بمشاهدة ذات الحق .

ويشاهد الإنسان أيضاً للفلك الذى يليه ، وهو فلك الكواكب الثابتة ، ذاتا بريئة عن المادة أيضاً ، ليست هى ذات الواحد الحق ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة ، ولا نفسه ولا هى غيرها : وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة أخرى مقابلة للشمس ، ويرى الإنسان لهذه الذات أيضاً من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التى للفلك الأعلى . وهكذا إلى أن ينتهى الإنسان إلى عالم الكون والفساد وهو جميعه حشو فلك القمر ، فيرى له أيضاً ذاتا بريئة عن المادة ليست شيئاً من النوات التى شاهدها قبلها ولا هى سواها .

ولهذه الذات سبعون ألف وجه فى كل وجه سبعون ألف فم ، فى كل فم سبعون ألف لسان ، يسبح بها ذات الواحد الحق ، ويقدسها ويمجدها ، لا يفتر . ويرى لهذه الذات التى توهم فيها الكثرة وليست كثيرة ، من الكمال واللذة مثل الذى رآه لما قبلها : وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى ماء متر جورج ، قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التى انتهى إليها الانعكاس ، على الترتيب المتقدم ، من المرآة الأولى التى قابلت الشمس بعينها .

وذلك كله لا يصنفه الواصفون ، ولا يعقله إلا الواصفون العارفون .

٧- الروح

(أ) الروح من أمر الله

الإنسان - حسب يرى ابن طفيل - مكون من ثلاثة أجزاء هي في طبيعتها متمايزة .

أحدها - البدن المظلم الكثيف ، ذو الأعضاء النقسمة ، والقوى المختلفة ، والنازع المتفننة .

ثانيها - ضباب هوأى لطيف ، مسكنه السجوف الفارغ الذى بالقلب .

ثالثها - روح هو من أمر الله تعالى . وهذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل ، وهو بمنزلة نور الشمس ، الذى هو دائم الفيضان على العالم . والموجودات تستفيد منه بحسب استعدادها ، وكما أن من الموجودات مالا يسقى بنور الشمس فتها مالا يظهر أثر الروح فيه لعدم الاستعداد كالجمادات . أما النباتات وأما الحيوانات فيظهر أثر الروح فيها بحسب استعدادات كل نوع منها . وفي قمة الاستعدادات من حيث كمال استعدادها للتأثر ، الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين .

(ب) وحدة الروح

والإنسان واحد بذلك الروح ، وجميع الأعضاء إنما هي خادمة له . ومنزلة الروح في تصريف الجسد بمنزلة المحارب الذى يستخدم السلاح .

والروح الذى لنوع واحد ، شىء واحد لا يختلف ، إلا أنه إتقسم على قلوب كثيرة ، ولو أمكن أن يجمع جميع الذى تفرق فى القلوب منه ، ويجعل فى وعاء

واحد ، لكان كاه شيئاً واحداً : بمنزلة ماء واحد ، أو شراب واحد ، يفرق على أوان كثيرة ثم يجمع بعد ذلك .

بل الروح الحيوانى الذى لجميع جنس الحيوان واحد بالحقيقة ، وإن كان فيه اختلاف يسير ، يختص به نوع دون نوع ، كماء بعضه أبرد من بعض وهو فى أصله واحد .

بل الروح واحد فى النبات والحيوان ، ولكنه فى أحدهما أتم . وأكمل ، وفى الآخر قد عاقه عائق كماء واحد قسم بقسمين أحدهما جامد والآخر سيال .

والروح فى نفسه أيضاً واحد وحدة مطلقة : إنه ، مثلاً ، العارف والمعرف والمعرفة ، وهو العالم والعلوم والعلم ، لا يتباين فى شيء من ذلك .

(ح) بزاعة الروح عن الجسمية

إن إدراك الإنسان الله لم يكن بواسطة العين أو الأذن ، بل بواسطة القوة الخيالية ، وإنما كان بواسطة الروح . وإذا كانت كل قوة فى جسم لا تدرك إلا جسماً أو ماهو فى جسم ، وإذا كان الله بريئاً من صفات الأجسام جملة ، فإذن لا سبيل إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم ، ولا هو قوة فى جسم ، ولا تعلق له بوجه من الوجوه بالأجسام ، ولا هو داخل فيها ، ولا خارج عنها ، ولا منفصل بها ولا منفصل عنها . الروح إذن أمر غير جسمانى ، لا يجنسوز عليه شيء من صفات الأجسام .

وإذا كان الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات الأجسام ، فإن الشيء الذى ليس بجسم ولا يحتاج فى قوامه إلى الجسم ، لا يتصور فساده البتة . الروح إذن لا يمكن فساده . وهو أمر ربانى إلهى لا يدرك بشيء من الحواس ولا يتخيل ، ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواء ، بل يتوصل إليه به .

(د) العذاب والنعيم في الدار الآخرة

ينتقد ابن طفيل الفارابي انتقاداً مرأً لقوله بأن السعادة الإنسانية ، إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار ، ويقول إنه أيا من الخلق جميعاً من راحة الله تعالى ، وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، إذ جعل مصير الكل إلى العدم . وهذه ذلة لا تقال . وعثرة ليس بعدها جبر .

والروح — حسبما يرى فيلسوفنا — بعد مفارقتها للبدن يستمر في عذاب أو في نعيم فمن عرف الله ، ثم أعرض عنه ، واتبع هواه حتى وافته منيته وهو على تلك الحال ، يبقى في عذاب طويل ، وآلام لا نهاية لها ، فلما أن يتخلص من الآلام بعد جهد طويل ، وأما أن يبقى في آلامه بقاءً سرمدياً بحسب استعداداته لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمية .

وأما من تعرف بهذا الوجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن وأقبل بكلية عليه واثرم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه ، ولم يمرض عنه حتى وافته منيته وهو على حال من الاقبال والمشاركة بالفعل ، فهذا إذا فارق البدن بقي في لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم : لا اتصال مشاهدته لذلك الوجود الواجب الوجود وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ويؤول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسمية من الأمور الحسية التي هي — بالإضافة إلى تلك الحال — آلام وشور وعوائق : فيشاهد من الحسن والبهاء ما لا يصفه الواصفون ، ويشعر بلذة لا يعقلها إلا الوصلون العارفون .

وإلى هنا إنتهى ما أردناه من الحديث عن ابن طفيل

ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ، ولا تجعل

في قلوبنا غلا للذين آمنو ، ربنا إنك رؤوف رحيم

والحمد لله أولاً وآخراً

حي بن يقظان

لأبي بكر بن طفيل الأندلسي .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله العظيم الأعظم ، القديم الأقدم ، العليم الأعلم ، الحكيم الأحكم ،
الرحيم الأرحم ، الكريم الأكرم الحليم الأمل ، « الذي علم بالقلم علم الإنسان
ما لم يعلم . » و « كان فضل الله عليك عظيما » . أحمد على فواضل النعماء ، وأشكره
على تتابع الآلاء . وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأنت محمد
عبده ورسوله ، صاحب الخلق الطاهر ؛ والمعجز الباهر والبرهان القاهر والسيف
الشاهر ؛ صلوات الله عليه وسلامه وعلى آله وأصحابه أولى المهمم العظامم ، وذوى
المناقب والمعالم ، وعلى جميع الصحابة والتابعين ، إلى يوم الدين ، وسلم تسليما كثيرا .

مقدمة

الباعث على تأليف الرسالة

سألت أيها الأخ الكريم ، الصفي الحميم - منحك الله البقاء الأبدى
وأسعدك السعد السرمدي - أن أثبت إليك ما أمكنتني به من أسرار الحكمة
المشرقة التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا فاعلم : أن من أراد الحق
الذي لا جججة فيه ، فعليه بطلبها والجد في اقتنائها .

الحال التي شهدها ابن طفيل

ولقد حرك مني سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بي إلى - والحمد لله - إلى
مشاهدة حال لم أشهد لها قبل ، وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة ، بحيث لا يصفه
لسان ، ولا يقوم به بيان . لأنه من طور غير طورها ، وعالم غير عالمها .
غير أن تلك الحال ، لما لها من البهجة والسرور ، واللذة والحبور ، لا يستطيع
من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها ، أن يكتم أمرها أو يخفي سرها ،
بل يمتريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط : ما يحمله على البوح بها
بجملة دون تفصيل ، وإن كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل ؛
حتى إن بعضهم قال في هذه الحال : « سبحاني ما أعظم شأنى ! » وقال
غيره : « أنا الحق ! » وقال غيره : « ليس في الثوب إلا الله ! »

وأما الشيخ أبو حامد الغزالي رحمه الله عليه ، فقال متمثلاً عند وصوله إلى
هذا الحال بهذا البيت :

فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر
. وإنما أدبته المعارف ، وحذقته العلوم .

رأى ابن طفيل في الفلاسفة

ابن باجة

وأنظر إلى قول أبي بكر بن الصائغ المتصل بكلامه في صفة الاتصال ، فإنه يقول : « إذا فهم المعنى المقصود من كتابه ذلك ، ظهر عند ذلك أنه لا يمكن أن يكون معلوم من العلوم المتعطاة في مرتبته ، وحصل متصورة ، بفهم ذلك المعنى ، في رتبة يرى نفسه فيها مبيناً لجميع ما تقدم ، مع اعتقادات آخر ليست هيولانية ، وهي أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية ، بل هي أحوال من أحوال السعداء منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية ، خليفة أن يقال لها أحوال إلهية يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده . »

وهذه الرتبة التي أشار إليها أبو بكر ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري . ولا شك أنه بلغها ولم يتخطها .

وأما الرتبة التي أشرنا إليها نحن أولاً ، فهي غيرها وإن كانت إياها بمعنى أنه لا ينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف في هذه ، وإنما تفايرها بزيادة الوضوح ومشاهدتها بأمر لا نسميه قوة إلا على المجاز ، إذا لا نجد في الألفاظ الجمهورية ، ولا في الاصطلاحات الخاصة ، أسماء تدل على الشيء الذي يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة . وهذه الحال التي ذكرناها وحركنا سؤالك إلى ذوق منها ، هي من جملة الأحوال التي نبه عليها الشيخ أبو علي حيث يقول : ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما ، عنت له خلصات ، من اطلاع نور الحق ، لذينة ، كأنها بروق تومض إليه ، ثم تحمد عنه ثم إنه تكثر عليه هذه النواشي إذا أمعن في الارتياض ثم إنه ليوغل في ذلك حتى ينشأ في غير الارتياض ، فكلمة ملح شيئاً عاج عنه إلى جناب القدس ، فيذكر من أمره أمراً ، فينشأ غاش ، فيكاد يرى الحق في

كل شيء . ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينه : فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً بيناً ، وتحصل له معارفة مستقرة كأنها محبة مستمرة . . . إلى ما وصفه ون تدرج المراتب ، وانتهائها إلى النيل بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق . « حينئذ تدر عليه اللذات العلى ، ويفرح بنفسه لما يرى بها من أثر الحق ويكون له في هذه الرتبة نظر إلى الحق ، ونظر إلى نفسه ، وهو بعد متردد . ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط ، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لحظة ، وهناك يحق الوصول » .

فهذه الأحوال التى وصفها رضى الله عنه ، إنما أراد بها أن تكون له ذوقاً ، لاعلى سبيل الإدراك النظرى المستخرج بالمقاييس ، وتقديم المقدمات ، وإنتاج النتائج ، وإن أردت مثالا يظهر لك به الفرق بين إدراك هذه الطائفة وإدراك سواها ، فنخيل حال من خلق مكفوف البصر ، إلا أنه جيد الفطرة ، قوى الحدس ثابت الحفظ ، مسدد الخاطر فنشأ مذكاً في بلدة من البلدان ، وما زال يتعرف أشخاص الناس بها ، وكثيراً من أنواع الحيوان والجمادات ، وسكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها ، بما له من ضروب الإدراكات الأخر ، حتى صار بحيث يمشى في تلك المدينة بنير دليل ، ويعرف كل من يلقاه ويسلم عليه بأول وهلة . وكان يعرف الألوان وحدها بشروح أسمائها ، وبعض حدود تدل عليها . ثم إنه بعد أن حصل في هذه الرتبة فتح بصره وحدثت له الرؤية البصرية ، فمشى في تلك المدينة كلها وطاف بها فلم يجد أمراً على خلاف ما كان يعتقد ، ولا أنكر من أمرها شيئاً . وصادف الألوان على نحو صدق الرسوم عنده ، التى كانت رسمت له بها ، غير أنه في ذلك كله حدث له أمران عظيمان ، أحدهما تابع للآخر ، وهما : زيادة الوضوح والانبلاج ، واللذة العظيمة . فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية هي حالة الأعمى الأولى ، والألوان التى في هذه الحال معلومة بشروح أسمائها ، هي تلك الأمور التى قال أبو بكر إنها أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية ، يهبها الله لمن يشاء من عباده . وحال الناظر الذين وصلوا إلى طور الولاية ومنحهم الله تعالى ذلك الشيء الذى قلنا إنه لا يسمى قوة إلا على سبيل المجاز ، هي الحالة الثانية . وقد يوجد في

النادر من كان أبداً ثاقب البصيرة ، مفتوح البصر غير محتاج إلى النظر .

إدراك أهل النظر وإدراك أهل الولاية

ولست أعني — أكرمك الله بولايته — بإدراك أهل النظر لها هنا ، ما يدركونه من عالم الطبيعة ، وإدراك أهل الولاية ، ما يدركونه مما بعد الطبيعة ، فإن هذين المدركين متباينان جداً بأنفسهما ، ولا يلتبس أحدهما بالآخر . بل الذي نعنيه بإدراك أهل النظر ، ما يدركونه مما بعد الطبيعة ، مثل ما أدركه أبو بكر . ويشترط في إدراكهم هذا أن يكون حقاً صحيحاً ، وحيث يقع النظر بينه وبين إدراك أهل الولاية الذين يمتنون بتلك الأشياء بعينها ، مع زيادة وضوح ، وعظيم التذاذ ، وقد عاب أبو بكر هذا الالتذاذ على القوم ، وذكر أنه للقوة الخيالية ، ووعد بأن يصف ما ينبغي أن يكون حال السعداء عند ذلك ، بقول مفسر مبين . ويلبغى أن يقال لها هنا : « لا تستحل طعم شيء لم تذق ، ولا تتخط رقاب الصديقين ! » ولم يفعل الرجل شيئاً من ذلك ، ولا وفي بهذه العدة ، وقد يشبه أن منعه عن ذلك ما ذكره من ضيق الوقت واشتغاله بالنزول إلى « وهران » أو رأى أنه إن وصف تلك الحال اضطره القول إلى أشياء فيها قدح عليه في سيرته ، وتكذيب لما أثبتته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له وتصريف وجوه الحيل في اكتسابه .

* * *

وقد خرج بنا الكلام إلى غير ما حركتنا إليه بسؤال بعض خروج ، بحسب ما دعت الضرورة إليه ، وظهر بهذا القول أن مطلوبك لم يتعد أحد غرضين :

١ — إما أن نسأل عما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية : فهذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب ، ومتى حاول أحد ذلك وتسكفه بالقول أو الكتب ، استحالت حقيقته ، وصار من قبيل القسم الآخر النظري ، لأنه إذا كسى الحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة ، لم يبق على

ما كان عليه بوجه ولا حال ، واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً ، وزلت به أقدام قوم عن الصراط المستقيم ، وظن بآخرين أن أقدامهم زلت وهي لم تزل ؛ وإنما كان ذلك لأنه أمر لا نهاية له في حضرة متسعة الأكفاف ، محيطه غير محاط بها .

٢ — والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى أحدهما ، هو أن تبتغي التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر . وهذا — أكرمك الله بولايته — شيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات ، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه ، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد ؛ ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به إلا رمزاً ، فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه ، وحذرت عنه . ولا تظن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطو وأبي نصر وفي كتاب الشفاء تفي بهذا الغرض الذي أردته ، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية ، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفاتكة ، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها ، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ، ولم يقدرُوا على أكثر من ذلك . ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق ، فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال ؛ فكان فيهم من قال :

برح بي أن علوم الورى . اثنان ما إن فيها من مزيد
« حقيقة » يعجز تحصيلها و « باطل » تحصيله ما يفيد

عودة إلى ابن باجه

ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحقق منهم نظراً ، وأقرب إلى الحقيقة ، ولم يكن فيهم أثقب ذهنًا ، ولا أصح نظراً ، ولا أصدق رؤية ، من أبي بكر ابن الصائغ غير أنه شغلته الدنيا ، حتى اخترمته النية قبل ظهور خرائن علمه ، وبث خفايا حكمته .

وأكثر ما يوجد له من التأليف فإنما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها، ككتابه « في النفس » و « تدير المتوحد » وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة ، وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلطة ، وقد صرح هو نفسه بذلك وذكر أن المعنى المقصود برهانه في « رسالة الاتصال » ليس يعطيه ذلك القول عطاء بيناً إلا بعد عسر واستكراره شديد . وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ؛ ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها . فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ، ونحن لم نلق شخصه .

وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بأنه في مثل درجته ، فلم تر له تأليفاً .

وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا ، فهم بعد في حد الزايد أو الوقوف على غير كمال ، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره .

الفارابي

وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر ، فأكثرها في المنطق . وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك : فقد أثبت في كتاب « الملة الفاضلة » بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لانهاية لها ، بقاء لانهاية له ؛ ثم صرح في « السياسة المدنية » بأنها منحلة وصائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة . ثم وصف في شرح « كتاب الأخلاق » شيئاً من أمر السعادة الإنسانية ، وأنها إنما تكون في هذه الحياة وفي هذه الدار ؛ ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : « وكل ما يدكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز » . فهذا قد أياأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى ، وصير الفاضل الشرير في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم ؛ وهذه زلة لا تقال ، وعثرة ليس بعدها جبر . هذا مع ما صرح به من سوء معتقده في النبوة ، وأنها بزعمة للقوة الخيالية ، وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها .

ابن سينا

وأما كتب « أرسطو طاليس » فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها ، وسلك طريق فلسفته في « كتاب الشفاء » ، وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في « الفلسفة الشرقية » . ومن عني بقراءة كتاب « الشفاء » وبقراءة كتب أرسطو طاليس ، ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق ، وإن كان في كتاب « الشفاء » أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو . وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب « الشفاء » على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه ، لم يوصل به إلى الكمال حسبما به عليه الشيخ أبو علي في كتاب « الشفاء » .

الغزالي

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور ، يربط في موضع ، ويحل في آخر ، ويكفر بأشياء ثم يلتحلها ، ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في « كتاب التهاافت » إنكارهم لحشر الأجساد ، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة . ثم قال في أول كتاب « الميزان » : « إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على التقطع . » ثم قال في كتاب « المنقذ من الضلال » ، والنصح بالأحوال : « إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وإن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث » وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر . فيها وقد اعتد عن هذا الفعل في آخر كتاب « ميزان العمل » . حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام : .

١ — رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه .

٢ — ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد .

٣ — ورأى يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده .

ثم قال بعد ذلك : « ولو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك تقمًا . فإن من لم يشك ، لم ينظر ، ومن لم ينظر ، لم يبصر ، ومن لم يبصر ، بقى في العمى والحيرة ، ثم تمثل بهذا البيت :

« خُذْ مَا تَرَاهُ وَذَعْ شَيْئًا سَمِعْتَ بِهِ
فِي طَلْعَةِ الشَّمْسِ مَا يُغْنِيكَ عَنْ زُحَلٍ »

فهذه صفة تعليمه ؛ وأكثره إنما هو رمز وإشارة لا ينتفع بها إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولاً ، ثم سمعها منه ثانياً ، أو من كان معداً لفهمها ، فائق الفطرة ، يكتفى بأيسر إشارة . وقد ذكر في « كتاب الجواهر » أن له كتباً مضموناً بها على غير أهلها وأنه ضمنها صريح الحق . ولم يصل إلى الأندلس في علمنا منها شيء ، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضمون بها ؛ وليس الأمر كذلك ، وتلك الكتب هي كتاب « المعارف العقلية » وكتاب « النفخ والتبوية » و « مسائل مجموعة » وسواها . وهذه الكتب ، وإن كانت فيها إشارات ، فإنها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مثبت في كتبه المشهورة . وقد يوجد في كتاب « المقصد الأسنى » ما هو أغمض مما في تلك ، وقد صرح هو بأن كتاب « المقصد الأسنى » ليس مضموناً به فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ليست هي المضمون بها . وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه الواقع في آخر « كتاب المشكاة » أمراً عظيماً أوقعه في مهواة لا مخلص له منها ، وهو قوله — بعد ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار ، ثم إنتقاله إلى ذكر الواصلين — إنهم وقفوا على أن هذا الوجود العظيم متصف بصفة تناهى الوجدانية المحضة . فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الحق سبحانه في ذاته كثرة ما ؛ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً !

ولاشك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ، ووصل
تلك المواصل الشريفة المقدسة . لكن كتبه المضمون بها المشتعلة على علم المكاشفة
لم تصل إلينا .

ولم يتخلص لنا ، نحن ، الحق الذي إنتهينا إليه ؛ وكان مبلغنا من العلم إلا
بتتبع كلامه وكلام الشيخ أبي علي ، وصرف بعضهم إلى بعض ، وإضافة
ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا هذا ، ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة ،
حتى استقام لنا الحق أولا بطريق البحث والنظر ، ثم وجدنا منه الآن هذا النوق
اليسير بالمشاهدة ، وحينئذ رأينا أنفسنا أهلا لوضع كلام يؤثر عنا ، وتعين علينا
أن تكون — أيها السائل — أول من أتحفناه بما عندنا ، وأطلعناه على
مالدينا لصحيح ولأثك — وزكاء صفائك . غير أنا إن ألقينا إليك بغايات
ما انتهينا إليه من ذلك ، من قبل أن نحكم مبادئها معك ،
ولم يفدك ذلك شيئا أكثر من أمر تقليدي مجمل اهـذا إن أنت حسنت
ظنك بنا يحسب المودة والمؤالفة ، لاجمعي أنا نستحق أن يقبل قولنا . ونحن
لا نقنع لك بهذه الرتبة ولا نرضى لك إلا ما هو أعلى منها ، إذ هي غير كفيلة بالنجاة
فضلا عن الفوز بأعلى الدرجات ، وإنما نريد أن نحملك على المسالك التي قد تقدم
عليها سلوككنا ، ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أو حتى يفضي بك إلى ما أفضى
بنا إليه : فتشاهد من ذلك ما شاهدناه وتتحقق ببصيرة تنسك كل ما نحققناه ،
وتستغنى عن ربط معرفتك بما عرفناه .

وهذا يحتاج إلى مقدار معلوم من الزمان غير يسير ، وفراغ من الشواغل
واقبال بالهمة كلها على هذا الفن . فإن صدق منك هذا العزم ، وصحت نيتك
للتشمير في هذا المطلب ، فستحمد عند الصباح مسراك ، وتنال بركة مسعاك ،
وتكون قد أرضيت ربك وأرضاك ، وأنا لك حيث تريد من أملك ،
وتطمح إليه بهمتك وكليتك . وأرجو أن أصل من السلوك بك على أقصد
(م هـ - ابن طفيل)

الطريق ، وآمنها من الغوائل والأفات ، وإن عرضت الآن إلى لمحمة يسيرة
على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق ، فأنا واصف لك قصة
« حى بن يقظان » و « أبسال وسلامان » الذين سماهم الشيخ أبو على . ففى
« قصصهم عبرة لأولى الألباب » و « ذكرى لمن كان له قلب أو ألقى
السمع وهو شهيد » .

قصة حي بن يقظان

ذكر سلفنا الصالح - رضى الله عنهم - أن جزيرة من جزائر الهند التى تحت خط الاستواء ، وهى الجزيرة التى يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب ، وبها شجر يثمر نساء ، وهى التى ذكر المسعودى أنها جوارى الواقواق لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء ؛ وأتمها لشروق النور الأعلى عليها استعداداً ، وإن كان ذلك خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء ، فإنهم يرون أن أعدل ما فى المعمورة الإقليم الرابع ، فإن كانوا قالوا ذلك لأنه صح عندهم أنه ليس على خط الإستواء عمارة لمانع من الموانع الأرضية ، فلقولهم : إن الأقليم الرابع أعدل بقاع الأرض وجهه ، وإن كانوا إنما أرادوا بذلك أن ما على خط الإستواء شديد الحرارة ، كالذى يصرح به أكثرهم فهو خطأ يقوم البرهان على خلافه . وذلك أنه قد تبرهن فى العلوم الطبيعية أنه لا سبب لتكون الحرارة إلا الحركة أو ملاقة الأجسام الحارة والإضاءة ؛ وتبين فيها أيضاً أن الشمس بذاتها غير حارة ولا متكيفة بشيء من هذه الكيفيات المزاجية ؛ وقد تبين فيها أيضاً أن الأجسام التى تقبل الإضاءة أتم القبول ، هى الأجسام الصقيلة غير الشفافة ، ويليهما فى قبول ذلك الأجسام الكثيفة غير الصقيلة فأما الأجسام الشفافة التى لا شيء فيها من الكثافة فلا تقبل الضوء بوجه . وهذا وحده مما برهنه الشيخ أبو على خاصة ، ولم يذكره من تقدمه . فإذا صحت هذه المقدمات ، فاللازم عنها أن الشمس لا تسخن الأرض كما تسخن الأجسام الحارة أجسام آخر تماسها ، لأن الشمس فى ذاتها غير حاوة ولا الأرض أيضاً تسخن بالحركة لأنها ساكنة وعلى حالة واحدة فى شروق الشمس عليها وفى وقت مغيبها عنها . وأحوالها ، فى التسخين والتبريد ، ظاهرة الاختلاف للحس فى هذين الوقتين . ولا الشمس أيضاً تسخن الهواء

الأشخاص المشتركين في لذة معينة ، فكما كان العدد أكبر كلما كانت اللذة أفضل .

هل يمكن جلك المعايير قياس الذات أو حسابها كما تصور بنتام ذلك ؟ يبدو أن الأمر ليس سهلا إلى هذا الحد . لما يمكن قياسه بدقة هو عنصر اللذة أو الوقت أما العناصر الأخرى من شدة واحتمال أو توقع وغير ذلك من عناصر فلا يمكن حسابها بنفس الدقة . ولذلك فإن جون استيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) والذي كان من أنصار بنتام أضاف عنصرا كينيا أسماه بالصفة quality لكي يكون معيارا تاما لتلك المعايير التي أوجدها بنتام . ومن المعروف تماما أن الكيف غير الكم لا يخضع للقياس أو الحساب بأي صورة .

الأسلوب الرواقى في الحياة :

أسس زينون التيلسوف الاغريقى (٣٣٦ - ٢٦٤ ق م) المذهب الرواقى ، وساد هذا المذهب خلال العصرين اليونانى والرومانى واستمر حتى ذبوع المسيحية . بل لقد أثرت تعاليم هذا المذهب على مفكرين مسيحيين كثيرين من أمثال القديس بول وغيره ، وساد القول المعروف « طالع متاعبك على الطريقة الرواقية » الفكر الغربى كله .

ذهب الرواقيون إلى أن الأخلاق تستهدف تحقيق السعادة ، وأن هذه السعادة تنجم عن الوصول إلى اللذة وإجتناب الألم ، لكن اهتمام الرواقيين الأكبر كان منصبا نحو كيفية الحصول على هذه اللذة . واللذة أو السعادة عند الرواقيين لا تتمثل في الشهرة أو فى الفنى أو فى المنصب هذه أمور سرعان ما تنمحي ، وبشبهها الرواقيون بالشهب التي تشتعل متوهجة لبرهة لكنها

عامرة بالناس ، يملكها رجل منهم شديد الأتقة والغيرة ، وكانت له أخت ذات جمال وحسن باهر فعزلها ومنعها الأزواج إذ لم يجد لها كفواً .

وكان له قريب يسمى « يقظان » فتزوجها سرأ على وجه جائز في مذهبهم المشهور في زمنهم . ثم إنهما حملت منه ووضعت طفلاً . فلما خافت أن يفتضح أمرها وينكشف سرها ، وضعت في تابوت أحكت زمه بعد أن أروتها من الرضاع ؛ وخرجت به في أول الليل في جملة من خدمها وثقاتها إلى ساحل البحر ، وقلبها يحترق صباة به ، وخوفاً عليه ؛ ثم إنهما ودعته وقالت :

« اللهم إنك خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئاً مذكوراً ، ورزقته في ظلمات الأحشاء ، وتكفلت به حتى تم واستوى . وأنا قد سلمته إلى لطفك ، ورجوت له فضلك ، خوفاً من هذا الملك الغشوم الجبار العنيد . فكن له ، ولا تسلمه ، يا أرحم الراحمين ! »

ثم قذفت به في اليم . فصادف ذلك جرى الماء بقوة المد ، فاحتمله من ليلته إلى ساحل الجزيرة الأخرى المتقدم ذكرها . وكان المد يصل في ذلك الوقت إلى موضع لا يصل إليه إلا بعد طام . فأدخله الماء بقوة إلى أجمة ملتفة الشجر عذبة التربة ، مستورة عن الرياح والمطر ، محجوبة عن الشمس تراور عنها إذا طلعت ، وميل إذا غربت . ثم أخذ الماء في الجزر وبقى التابوت في ذلك الموضع ، وعلت الرمال بهبوب الرياح ، وتراكت بعد ذلك حتى سدت مدخل الماء إلى تلك الأجمة . فكان المد لا ينتهي إليها وكانت مسامير التابوت قد فلتت ، وألواحها قد اضطربت عند رمي الماء إياه في تلك الأجمة . فلما اشتد الجوع بذلك الطفل ، بكى واستغاث وعالج الحركة ، فوقع صوته في أذن ظبية فقدت طلاها ، فتتبع الصوت وهي تتخيل طلاها حتى وصلت إلى التابوت ، ففحصت عنه بأظلافها وهو ينوء ويئن من داخله ، حتى طار عن التابوت لوح من أعلاه . فحنت الظبية وحنّت عليه ورمت به ، وألقته حلماتها وأروته لبناً سائناً . وما زالت تتعده وتربيته وتدفع عنه الأذى .

هذا ما كان من ابتداء أمره عند من ينكر التولد . ونحن نصف هنا كيف
ترى وكيف انتقل في أحواله حتى يبلغ المبلغ العظيم .

وأما الذين زعموا أنه تولد من الأرض فإنهم قالوا إن بطناً من أرض تلك الجزيرة
تخمرت فيه طينة على مر السنين والأعوام ، حتى امتزج فيها الحار بالبارد ، والرطب
باليابس ، امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى . وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً
وكان بعضها يفضل بعضاً في اعتدال المزاج والهيؤ لتكون الأمشاج . وكان الوسط
منها أعدل ما فيها وأتمه مشابهة بمزاج الإنسان : فتمخضت تلك الطينة ، وحدث
فيها شبه تفاخات الغليان لشدة لزوجتها : وحدث في الوسط منها لزوجة وتفاخة
صغيرة جداً ، منقسمة بقسمين ، بينها حجاب رقيق ، ممتلئة بجسم لطيف هوائي في
غاية من الإعتدال اللائق به ، فتعلق به عند ذلك « الروح » الذي هو من أمر
الله تعالى وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل ؛ إذ قد تبين
أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل ، وأنه بمنزلة نور الشمس الذي
هو دائم الفيضان على العلم . فمن الأجسام ما لا يستضيء به ، وهو الهواء الشفاف
جداً ؛ ومنها ما يستضيء به بعض استضاءة ، وهي الأجسام الكثيفة غير الصقيلة
وهذه تختلف في قبول الضياء ، وتختلف بحسب ذلك ألونها ، ومنها ما يستضيء
به غاية الاستضاءة وهي الأجسام الصقيلة كالمرآة ونحوها . فإذا كانت هذه المرآة
مقعرة على شكل مخروط ، حدث فيها النار لإفراط الضياء . وكذلك الروح ،
الذي هو من أمر الله تعالى ، فياض أبداً على جميع الموجودات ؛ فمنها ما لا يظهر
آثره فيه لعدم الاستعداد ، وهي الجمادات التي لا حياة لها ، وهذه بمنزلة الهواء
في المثال المتقدم ، ومنها ما يظهر آثره فيه ، وهي أنواع النبات بحسب استعداداتها
وهذه بمنزلة الأجسام الكثيفة في المثال المتقدم ؛ ومنها ما يظهر آثره فيه ظهوراً
كثيراً ، وهي أنواع الحيوان ، وهذه بمنزلة الأجسام الصقيلة في المثال المتقدم .

ومن هذه الأجسام الصقيلة ما يزيد على شدة قبوله لضياء الشمس أنه يحكي صورة الشمس ، ومثالها . وكذلك أيضاً من الحيوان ما يزيد على شدة قبوله للروح أنه يحكي الروح ويتصور بصورة وهو الإنسان خاصة . وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم . « إن الله خلق آدم على صورته . » فإن قويت فيه هذه الصورة حتى تتلاشى جميع الصور في حقها ، وتبقى هي وحدها ، وتحرق سبحات نورها كل ما أدركته ، كانت حينئذ بمنزلة المرآة المنعكسة على نفسها ، المحرقة لسواها وهذا لا يكون إلا للأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين . وهذا كله مبين في مواضعه الثلاثة به ، فليرجع إلى تمام ما حكوه من وصف ذلك التخلق .

قالوا : فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة ، خضعت له جميع القوى وسجدت له وسخرت بأمر الله تعالى في كمالها ، فتكون بإزاء تلك القرارة تفاخة أخرى منقسمة إلى ثلاث قرارات بينها حب لطيفة ، ومسالك نافذة ، وامتلات بمثل ذلك الهوائى الذى امتلات منه القرارة الأولى ؛ إلا أنه ألطف منه .

وسكن في هذه البطون الثلاثة المنقسمة من واحد ، طائفة من تلك القوى التى خضعت له وتوكلت بحراستها والقيام عليها ، وإنهاء ما يطرأ فيها من دقيق الأشياء وجلبدها إلى الروح الأول المتعلق بالقرارة الأولى .

وتكون أيضاً بإزاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية ، تفاخة ثالثة مملوءة جسماً هوائياً ، إلا أنه أغلظ من الأولين وسكن في هذه القرارة فريق من تلك القوى الخاضعة ، وتوكلت بحفظها والقيام عليها ؛ فكانت هذه القرارة الأولى والثانية والثالثة ، أول ما تخلق من تلك الطينة المتحجرة على الترتيب الذى ذكرناه .

واحتاج بعضها إلى بعض : فالأولى منها حاجتها إلى الآخرين ، حاجة إستخدام وتسخير . والآخران حاجتهما إلى الأولى حاجة الرؤوس إلى الرئيس ، والمدبر إلى المدبر ؛ وكلاهما لما يتخلق بعدهما من الأعضاء رئيس لا رؤوس . وأحدهما ، وهو الثانى ، أتم رئاسة من الثالث . فالأول منهما لما تعلق به الروح ، واشتعلت

حرارته تشكل بشكل النار الصنوبرى وتشكل أيضاً الجسم الغليظ المحقق به على شكله ، وتكون لهما صلباً ، وصار عليه غلاف صفيق يحفظه وسمى العضو كله « قلباً » واحتاج لما يتبع الحرارة من التحليل وإفناء الرطوبات إلى شيء يمدّه ويغذّوه ، ويخلف ما تحلل منه على الدوام ، وإلا لم يطل بقاءه ، واحتاج أيضاً إلى أن يحس بما يلائمه فيجذب به وبما يخالفه ، فيدفعه . فتكفل له العضو الواحد بما فيه من القوى التي أصلها منه بحاجته الواحدة ، وتكفل له العضو الآخر بحاجته الأخرى . وكان التكفل بالحس هو « الدماغ » ، والتكفل بالغذاء هو « الكبد » ؛ واحتاج كل واحد من هذين إليه في أن يمدّها بحرارته ، وبالقوى المخصوصة بهما التي أصلها منه . فانتسجت بينهما لذلك كله مسالك وطرق : بعضها أوسع من بعض بحسب ما تدعو إليه الضرورة ، فكانت الشرايين والمروق .

ثم ما زالوا يصنّون الخلقة كلها والأعضاء بجملة على حسب ما وصفه الطبيعيون في خلقة الجنين في الرحم ، لم ينادروا من ذلك شيئاً ، إلى أن كمل خلقه ، وتمت أعضاؤه ، وحصل في حد خروج الجنين من البطن ، واستعانوا في وصف كمال ذلك بتلك الطينة الكبيرة المتخمرة ، وأنها كانت قد تهيأت لأن يتخلق منها كل ما يحتاج إليه في خلق الإنسان من الأغشية المجللة لجملة بدنه وغيرها فلما كمل إنشئت عنه تلك الأغشية ، بشبه المخاض ، وتصعد باقي الطينة إذ كان قد لحقه الجفاف .

ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشتداد جوعه ، فلبته « ظبية » فقد طلائها .

ثم استوى ما وصفه هؤلاء بعد هذا الوضع ، وما وصفته الطائفة الأولى في معنى التربية ؛ فقالوا جميعاً :

نشأة حي بن يقظان

إن الظبية التي تكفلت به وافقت خصباً ومرعى أثيثاً ، فكثرت لحماً ودر لبنها ، حتى قام بغذاء ذلك الطفل أحسن قيام . وكانت معه لا تبعد عنه إلا لضرورة الرعى . وألف الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث إذا هي أبطأت عنه أشد بكاءً فطارت إليه .

ولم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع العادية ، فتربى الطفل ونما واغتذى بلبن تلك الظبية إلى أن تم له حولان ، وتدرج في المشى وأثغر فكان يتبع تلك الظبية ، وكانت هي ترفق به وترحمة وتحمله إلى مواضع فيها شجر مثمر ! فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة ؛ وما كان منها صلب القشر كسرتة له بطواحنها ؛ ومتى عاد إلى اللبن أروته ؛ ومتى ظمى إلى الماء أوردته ومتى ضحا ظلمته ؛ ومتى خصر أدفأته . وإذا جن الليل صرفته إلى مكانه الأول ؛ وجالته بنفسها وبريش كان هناك ؛ مما ملئ به الثابت أولاً في وقت وضع الطفل فيه . وكان في غدوها ورواحها قد ألفتها ررب يسرح ويبيت معها حيث مبيتها .

حي يقلد الحيوانات

فما زال الطفل مع الظباء على تلك الحال : يحكى نغمتها بصوته حتى لا يكاد يفرق بينهما ؛ وكذلك كان يحكى جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان محاكاة شديدة لقوة إفعاله لما يريد ؛ وأكثر ما كانت محاكاة لأصوات الظباء في الاستصراخ والاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع : إذ للحيوانات في هذه الأحوال المختلفة أصوات مختلفة فألفته الوحوش وألفها ؛ ولم تنكره ولا أنكرها . فلما ثبت في نفسه أمثلة الأشياء بعد ما نفيها عن مشاهدته ؛ حدث له نزوع إلى بعضها ؛ وكراهية لبعض .

الحاجة تدفعه إلى التفكير

وكان في ذلك كله ينظر إلى جميع الحيوانات فيراها كاسية بالأوبار والأشعار وأنواع الريش ، وكان يرى ما لها من العدو وقوة البطش ، وما لها من الأسلحة المعدة للدفاع من ينازعها ، مثل القرون والأنياب والحوافر والصياصي والمخالب ثم يرجع إلى نفسه ، فيرى ما به من العرى وعدم السلاح ، وضعف العدو ، وقلة البطش ، عندما كانت تنازعه الوحوش أكل الثمرات ، وتستبد بها دونه ، وتغلبه عليها ؛ فلا يستطيع الدفاع عن نفسه ، ولا الفرار عن شيء منها .

وكان يرى أترابه من أولاد الطباء ، قد نبقت لها قرون ، بعد أن لم تكن ، وصارت قوية بعد ضعفها في العدو . ولم ير لنفسه شيئاً من ذلك كله . فكان يفكر في ذلك ولا يدرى ما سيبي . وكان ينظر إلى ذوى الماهات والخلق الناقص فلا يجد لنفسه شيئاً فيهم . وكان أيضاً ينظر إلى مخرج الفضول من سائر الحيوان ، فيراها مستورة : أما مخرج أغلظ الفضلتين فبالأذنان ؛ وأما مخرج أرقهما فبالأوبار وما أشبهها . ولأنها كانت أيضاً أخفى قضباناً منه . فكان ذلك يكر به ويسوءه فلما طال همه في ذلك كله ، وهو قد قارب سبعة أعوام ، ويئس من أن يكمل له ما قد أضر به نقصة ، آخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً جعل بعضه خلفه وبعضه قدامه ، وعمل من الخوص والحلفاء شبه حزام على وسطه ، علق به تلك الأوراق فلم يلتفت إلا يسيراً حتى ذوى ذلك الورق وجف وتساقط . فما زال يتخذ غيره ويخفف بعضه ببعض طاقات مضاعفة ، وربما كان ذلك أطول لبقائه ! إلا أنه على كل حال ، قصير المدة ، وآخذ من أغصان الشجر عصياً وسوى أطرافها وعدل منها . وكان يهش بها على الوحوش المنازعة له ، فيحمل على الضعيف منها ويقاوم القوى منها ، فبيل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالة ، ورأى أن ليده فضلاً كثيراً على أيديها : إذ أمكن له بها من ستر عورته وآخاذ العصي التي يدافع بها عن حوزته ، ما استغنى به عما أراده من الذنب والسلاح الطبيعي .

وفي خلال ذلك ترعرع وأربى على السبع سنين ، وطال به العناء في تجديد الأوراق التي كان يستتر بها . فكانت نفسه عند ذلك تنازعه إلى اتخاذ ذنب من أذنان الوحوش الميتة ليملقه على نفسه ؛ إلا أنه كان يرى أحياء الوحوش تتحامي ميتها وتفر عنه فلا يتأتى له الإقدام على ذلك الفعل ، إلى أن صادف في بعض الأيام نسرأ ميتا فهدى إلى نيل أمله منه ، واغتم الفرصة فيه ، إذا لم ير للوحوش عنه نقرة فأقدم عليه ، وقطع جناحيه وذنبه صجاحاً كما هي ، وفتح ريشها وسواها ، وسلخ عنه سائر جلده ، وفصله على قطعتين : ربط إحداها على ظهره ، والأخرى على سرتة وما تحتها ، وعلق الذنب من خلفه ، وعلق الجناحين على عضديه ، فأكسبه ذلك ستراً ودفئاً ومهابة في نفوس جميع الوحوش ، حتى كانت لاتنازعه ولا تمارضه :

فصار لا يدنو إليه شيء منها سوى الطيبة التي كانت أرضعته وربته : فإنها لم تفارقه ولا فارقها ، إلى أن أسنت وضعفت ؛ فكان يرتاد بها المراعى الخصبية ، ويجتنى لها الثمرات الحلوة ، ويطعمها .

العاطفة باعث قوى على التفكير والتجربة

وما زال الهزال والضعف يستولى عليها ويتوالى ، إلى أن أدركها الموت ، فسكنت حركاتها بالجملة ، وتعطلت جميع أفعالها . فلما رآها الصبي على تلك الحالة ، جرع جزعاً شديداً ، وكادت نفسه تفيض أسفاً عليها . فكان يناديهما بالصوت الذي كانت عاداتها أن تجيبه عند مماعه ، ويصيح بإشد ما يدر عليه : فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا تعبيراً فكان ينظر إلى أذنيها وإلى عينيها فلا يرى بها آفة ظاهرة ، وكذلك كان ينظر إلى جميع أعضائها فلا يرى بشيء منها آفة . فكان يطمع أن يثر على موضع الآفة فيزيلها عنها ، فترجع إلى ما كانت عليه فلم يثأت له شيء من ذلك ولا استطاعه وكان الذي أرشده لهذا الرأي ما كان قد اعتبره في نفسه قبل ذلك : لأنه كان يرى أنه إذا غمض عينيها أو حجبهما بشيء لا يبصر شيئاً حتى

يزول ذلك العائق ، وكذلك كان يرى أنه إذا أدخل إصبعيه في أذنيه وسدهما لا يسمع شيئاً حتى يزول ذلك العارض ، وإذا أمسك أذنه بيده لا يسمع شيئاً من الروائح حتى يفتح أذنه . فاعتقد من أجل ذلك أن جميع ماله من الإدراكات والأفعال قد تكون لها عوائق تعوقها ، فإذا أزيلت تلك العوائق عادت الأفعال .

فلما نظر إلى جميع أعضائها الظاهرة ولم ير فيها آفة ظاهرة — وكان يرى من ذلك العطلة قد شملتها ولم يختص بها عضو دون عضو — وقع في خاطره أن الآفة التي نزلت بها ، إنما هي في عضو غائب عن العيان ، مستكن في باطن الجسد ، وإن ذلك العضو لا يغني عنه في فعله شيء من هذه الأعضاء الظاهرة . فلما نزلت به الآفة عمت المضرة ، وشملت العطلة ، وطمع لو أنه عثر على ذلك العضو وأزال عنه ما نزل به ، لاستقامت أحواله وقاض على سائر البدن نفعه ، وعادت الأفعال إلى ما كانت عليه .

وكان قد شاهد قبل ذلك في الأشباح الميتة من الوحوش وسواها أن جميع أعضائها مصمتة لا تجويف فيها إلا القحف ، والصدر ، والبطن . فوقع في نفسه أن العضو الذي بتلك الصفة لن يبدو أحد هذه المواضع الثلاثة ، وكان يغاب على ظنه غلبة قوة أنه إنما هو في الموضع المتوسط من هذه المواضع الثلاثة ؛ إذ كان قد استقر في نفسه أن جميع الأعضاء محتاجة إليه ، وأن الواجب بحسب ذلك أن يكون مسكنه في الوسط . وكان أيضاً إذا رجع إلى ذاته ، شعر بمثل هذا العضو في صدره ، لأنه كان يمترض سائر أعضائه كاليد ، والرجل ، والأذن ، والأنف والعين ، ويقدر مفارقتها ، فيتأذى له أنه كان يستغنى عنها ، وكان يقدر في رأسه مثل ذلك ويظن أنه يستغنى عنه ، فإذا فكر في الشيء الذي يجده في صدره ، لم يتأت له الاستغناء عنه طرفة عين . وكذلك كان عند محاربته للوحوش أكثر ما كان يتقى من صياصبيهم على صدره ، لشعوره بالشيء الذي فيه .

فلما جزم الحكم بأن العضو الذي نزلت به الآفة إنما هو في صدرها ، أجمع على البحث عليه والتنقيب عنه ، لعله يظفر به ، ويرى آفته فيزيلها ثم إنه خاف أن يكون

تقس فعله هذا أعظم من الآفة التي تزلت بها أولا فيكون سعيه عليها .

ثم إنه تفكر : هل رأى من الوحوش وسواها ، من صار في مثل تلك الحال ، ثم عاد إلى مثل حاله الأول ؟ فلم يجد شيئا ! فحصل له من ذلك ، اليأس من رجوعها إلى حالها الأولى إن هو تركها ؛ وبقي له بعض رجاء في رجوعها إلى تلك الحال إن هو وجد ذلك العضو وأزال الآفة عنه .

أخذه في التشریح ومعرفته بالقلب

فغزم على شق صدرها وتفتيش ما فيه ، فأنخذ من كسور الأحجار الصلدة وشقوق القصب اليابسة ، أشباه السكاكين ، وشق بها بين أضلاعها حتى قطع اللحم الذي بين الأضلاع ، وأفضى إلى الحجاب المستبطن للأضلاع فرآه قويا ؛ فقوى ظنه بأن مثل ذلك الحجاب لا يكون الا لمثل ذلك العضو وطمع بأنه اذا تجاوزته ألنى مطلوبة فحاول شقه ؛ فصعب عليه ؛ لعدم الآلات ، ولأنها لم تكن الامن الحجارة والقصب ؛ فاستجدها ثانية واستجدها وتلطف في خرق الحجاب حتى إنحرق له ؛ فأفضى إلى الرئة فظن أولا أنها مطلوبة ؛ فما زال يقلبها ويطلب موضع الآفة بها .

وكان أولا انما وجد منها نصفها الذي هو في الجانب الواحد . فلما رآها مائلة الى جهة واحدة ، وكان قد اعتقد أن ذلك العضو لا يكون الا في الوسط في عرض البدن ، كما هو في الوسط في طوله . فما زال يفتش في وسط الصدر حتى ألنى « القلب » وهو مجلل بغشاء في غاية القوة مربوط بعلائق في غاية الوثاقة ، والرئة مطيعة به من الجهة التي بدأ بالشق منها ؛ فقال في نفسه : « ان كان لهذا العضو من الجهة الأخرى مثل ماله من هذه الجهة فهو في حقيقة الوسط ، ولا محالة أنه مطلوبى ؛ لاسباب مع ما أرى له من حسن الوضع ، وجمال الشكل ، وقلة التشتت ، وقوة اللحم ، وأنه محجوب بمثل هذا الحجاب الذي لم أر مثله لشيء من الأعضاء .

فبحث عن الجانب الآخر من الصدر ؛ فوجد فيه الحجاب المستبطن للأضلاع ؛
ووجد الرئة كمثل ما وجد من هذه الجهة . فحكم بأن ذلك العضو هو مطلوبة ؛
فحاول هتك حجابها ، وشق شفافه ؛ فبك واستكراه ما قدر على ذلك ، بسد
استفراغ مجهوده .

وجرد القلب فرآه مصمتا من كل جهة ، فنظر هل يرى فيه آفة ظاهرة ؟
فلم ير فيه شيئا ! فشد عليه يده ، فتبين له أن فيه تجويفا ؛ فقال : « لعل مطلوبي
الأقصى إنما هو في داخل هذا العضو ، وأنا حتى الآن لم اصل إليه » فشق عليه ،
فألقى فيه تجويفين إثنين : أحدهما من الجهة اليمنى والآخر من الجهة اليسرى ، والذي
من الجهة اليمنى مملوء بعلق منعقد ، والذي من الجهة اليسرى خال لا شيء فيه . فقال :
« لن يعدو مطلبي أن يكون مسكنه أحد هذين البيتين » ثم قال : « أما هذا البيت
الأيمن ، فلا أرى فيه غير هذا الدم المنعقد . ولا شك أنه لم ينعقد حتى صار الجسد كله
إلى هذا الحال إذ كان قد شاهد أن الدماء متى سالت وخرجت إنعقدت وجمدت ، ولم
يكن هذا إلا دما كسائر الدماء ، وأنا أرى أن هذا الدم موجود في سائر الأعضاء
لا يختص به عضو دون آخر ، وأنا ليس مطلوني شيئا بهذه الصفة إنما مطلوبي الشيء
الذي يختص به هذا الموضع الذي أجذني لأستغني عنه طرفة عين ، وإليه كان إنبعاثي
من أول . وأما هذا الدم فكم مرة جرحتنى الوحوش في المحاربة فسال مني كثير
منه فما ضربني ذلك ولا أفقدني شيئا من أفعالي ، فهذا بيت ليس فيه مطلوبي . وأما
هذا البيت الأيسر فأراه خاليا لا شيء فيه ، وما أرى ذلك لباطل ، فإني رأيت
كل عضو من الأعضاء إنما هو لفعل يختص به ، فكيف يكون هذا البيت على
ما شاهدت من شرفه باطلا ؟ ما أرى إلا أن مطلوبي كان فيه ! فارتحل عنه
وأخلاه . » وعند ذلك ، طرأ على هذا الجسد من العطة ما طرأ : فققد الإدراك
وعدم الحراك .

فلما رأى أن الساكن في ذلك البيت قد ارتحل قبل إنهدامه وتركه وهو
بحاله ، تحقق أنه أخرى أن لا يعود إليه بعد أن حدث فيه من الخراب

والتخريق ما حدث . فصار عنده الجسد كله خسيساً لا قدر له بالإضافة إلى ذلك الشيء الذي أعتقد في نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك . فاقصر على الفكرة في ذلك الشيء ما هو ؟ وكيف هو ؟ وما الذي ربطه بهذا الجسد ؟ وإلى أين صار ؟ ومن أي الأبواب خرج عند خروجه من الجسد ؟ وما السبب الذي أزعجه ان كان خرج كارهاً ؟ وما السبب الذي كره إليه الجسد ، حتى فارقه ان كان خرج مختاراً ؟

وتشتت فكره في ذلك كله ، وسلا عن ذلك الجسد وطرحه ، وعلم أن أمه التي عطفت عليه وأرضعته ، إنما كانت ذلك الشيء المرتحل ، وعنه كانت تصدر تلك الأفعال كلها ، لا هذا الجسد العاقل ؛ وأن هذا الجسد يجمته ، إنما هو كآلة ومغزلة العصي التي اتخذها هو لقتال الوحوش . فانتقلت علاقته عن الجسد إلى صاحب الجسد وحركه ، ولم يبق له شوق إلا إليه .

وفي خلال ذلك أصل ذلك الجسد ؛ وقامت منه روائح كريهة ، فزادت قهرته عنه ، وود أن لا يراه ثم إنه سنع لنظره غرابان يقتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتاً . ثم جعل الحي يبحث في الأرض حتى حفر حفرة فوارى فيها ذلك الميت بالتراب فقال في نفسه : « ما أحسن ما صنع هذا الغراب في مواراة جيفه صاحبه وإن كان قد أساء في قتله إياه ! وأنا كنت أحق بالاهتداء إلى هذا الفعل بأى ! » فحفر حفرة وألقى فيها جسد أمه ، وحثا عليها التراب ، وبقى يفكر في ذلك الشيء اللطيف للجسد ولا يدري ما هو ! غير أنه كان ينظر إلى أشخاص الأطباء كلها ، فيراها على شكل أمه ، وعلى صورتها ؛ فكما يغلب على ظنه ، أن كل واحد منها إنما يحركه ويصرفه شيء هو مثل الشيء الذي كان يحركه أمه ويصرفها فكان يألف الأطباء ويحن إليها لمكان ذلك الشبه .

وبقى على ذلك برهة من الزمن ، يتصفح أنواع الحيوان والنبات ، ويطوف بساحل تلك الجزيرة ، ويتطلب هل يرى أو يجد لنفسه شيئاً حسبما يرى لكل واحد من أشخاص الحيوان والنبات أشباهاً كثيرة ، فلا يجد شيئاً من ذلك . وكان

يرى البحر قد أحرق بالجزيرة من كل جهة ، فيعتقد أنه ليس في الوجود أرض سوى جزيرته تلك .

معرفة النار وعوده أكل اللحم

واتق في بعض الأحيان أن اندحت نار في أجمة قلخ على سبيل المحاكة .

فلما بصر بها رأى منظراً هاله ، وخلقاً لم يعهده قبل ، فوقف يتعجب منها ملياً ؛ وما زال يدنو منها شيئاً فشيئاً ، فرأى ما للنار من الضوء الثاقب والفعل الغالب حتى لا تعلق بشيء إلا أتت عليه وأحالتة إلى نفسها ، فحمله ، العجب بها ، وبما ركب الله تعالى في طباعه من الجراءة والقوة ، على أن يمد يده إليها ، وأراد أن يأخذ منها شيئاً . فلما باشرها أحرقت يده فلم يستطيع القبض عليها فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه ، فأخذ بطرفه السليم والنار في طرفه الآخر ، فتأتى له ذلك وحمله إلى موضعه الذي كان يأوى إليه — وكان قد خلا في جحر استحسنه للسكنى قبل ذلك .

ثم ما زال يمد تلك النار بالحشيش والخطب الجزل ، ويتعهدها ليلاً ونهاراً ، استحسناتها وتعجباً منها . وكان يزيد أنسه بها ليلاً ، لأنها كانت تقوم له مقام الشمس في الضياء والدفء ؛ فعظم بها ولوعه ، واعتقد أنها أفضل الأشياء التي لديه : وكان دائماً يراها تتحرك إلى جهة فوق وتطلب العلو ، فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التي كان يشاهدها .

وكان يختبر قوتها في جميع الأشياء بان يلقيها فيها ، فيراها مستولية عليه : إما بسرعة وإما ببطء بحسب قوة استعداد الجسم الذي كان يلقيه للاحتراق أو ضعفه .

وكان من جملة ما ألقى فيها على سبيل الاختبار لقوتها شيء من أصناف الحيوانات البحرية — كان قد ألقاه البحر إلى ساحلة — فلما أنضجت ذلك الحيوان وسطع قتاره تحركت شهوته إليه ، فأكل منه شيئاً فاستطابة ، فاعتاد بذلك أكل اللحم ، فصرف الحيلة في صيد البر والبحر ، حتى مهر في ذلك .

وزادت محبته للنار ، إذ تأتى له بها من وجوه الاغذاء الطيب شيء لم يتأت له قبل ذلك : فلما اشتد شغفه بها لما رأى من حسن آناها وقوة اقتدارها ، وقع في نفسه أن الشيء الذي ارتحل من قلب أمه الطيبة التي أنشأته ، كان من جوهر هذا الموجود أو من شيء يجانس ، وأكد ذلك في ظنه ، ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته ، وبرودته من بعد موته : وكل هذا دائم لا يخل ؛ وما كان يجده في نفسه من شدة الحرارة عند صدره ، بإزاء الموضع الذي كان قد شق عليه من الطيبة ، فوقع في نفسه أنه لو أخذ حيواناً حياً وشق قلبه . ونظر إلى ذلك التجويف الذي صادفه خالياً عند ماشق عليه في أمه الطيبة ، لآه في هذا الحيوان الحى وهو مملوء بذلك الشيء الساكن فيه وتحقق هل هو من جوهر النار ؟ وهل فيه شيء من الضوء والحرارة ، أم لا ؟ فعمد إلى بعض الوحوش واستوثق منه كثافاً وشقه على الصفة التي شق بها الطيبة حتى وصل إلى القلب . فقصده أولاً إلى الجهة اليسرى منه وشقها ، فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخاوي ، يشبه الضباب الأبيض ، فأدخل إصبعه فيه ، فوجده من الحرارة في حد كاد يحرقه ، ومات ذلك الحيوان على الفور . فصيح عنده أن ذلك البخار الحار هو الذي كان يحرك هذا الحيوان ، وأن في كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ، ومتى انفصل عن الحيوان مات .

ثم تحركت في نفسه الشهوة للبحث عن سائر أعضاء الحيوان وترتيبها وأوضاعها وكمياتها وكيفية ارتباط بعضها ببعض ، وكيف تستمد من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به ، وكيف بقاء هذا البخار المدة التي يبقى ، ومن أين يستمد ، وكيف لا تنفذ حرارته ؟ فتتبع ذلك كله بشرح الحيوانات الأحياء والأموات ، ولم يزل ينعم النظر فيها ويحيد الفكرة ، حتى بلغ في ذلك كله مبلغ (٦٠ — ابن طفيل)

كبار الطبيعيين ؛ فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان ، وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته ، فإنه واحد بذلك الروح الذى مبدؤه من قرار واحد ، وانقسامه فى سائر الأعضاء منبث من ذلك . وأن جميع الأعضاء إنما هى خادمة له ، أو مؤدية عنه ؛ وأن منزلة ذلك الروح فى تصريف الجسد ، كمنزلة من يحارب الأعداء بالسلاح التام ، ويصيد جميع صيد البحر والبر ، فيمد لكل جنس آلة يصيده بها والتي يحارب بها تنقسم : إلى ما يدفع به نكايه غيرة ، وإلى ما ينكى بها غيره .

وكذلك آلات الصيد تنقسم . إلى ما يصلح لحيوان البحر ؛ وإلى ما يصلح لحيوان البر وكذلك الأشياء التي يشرح بها تنقسم : إلى ما يصلح للشق ، وإلى ما يصلح للكسر ؛ وإلى ما يصلح للثقب ؛ والبدن واحد ، وهو يصرف ذلك أنحاء من التصريف بحسب ما تصلح له كل آلة ، وبحسب الغايات التي تلمس بذلك التصرف .

كذلك ؛ ذلك الروح الحيوانى واحد ، وإذا عمل بآلة العين ، كان فعله ابصاراً وإذا عمل بآلة الأذن كان فعله سمعاً ، وإذا عمل بآلة الأنف ، كان فعله شمّاً ؛ وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقاً ؛ وإذا عمل بالجلد واللحم ، كان فعله لمساً ؛ وإذا عمل بالمضد كان فعله حركة ؛ وإذا عمل بالسكبد ، كان فعله غداء واعتداء .

ولكل واحد من هذه ، أعضاء تخدمه . ولا يتم لشيء من هذه فعل إلا بما يصل إليها من ذلك الروح ، على الطرق التي تسمى عصباً . ومتى انقطعت تلك الطرق أو انسدت ، تعطل فعل ذلك العضو . وهذه الأعصاب إنما تستمد الروح من بطون الدماغ ، والدماغ يستمد الروح من القلب ؛ والدماغ فيه أرواح كثيرة ، لأنه موضع تتوزع فيه أقسام كثيرة : فأى عضو عديم هذا الروح بسبب من الأسباب تعطل فعله وصار بمنزلة الآلة المطرحة ، التي لا يصرفها الفاعل ولا ينتفع بها . فإن خرج هذا الروح بجملته عن الجسد ، أو فنى ، أو تحلل بوجه من الوجوه ، تعطل الجسد كله ، وصار إلى حاله الموت ، فانهى به هذا النحو من النظر على رأس ثلاثة أسابيع من منشئه ، وذلك أحد وعشرون عاماً .

اهتداؤه لاستعمال الآلات

وفي خلال هذه المدة المذكورة تفنن في وجوه حيله ، واكتسب مجلود الحيوانات التي كان يشرحها ، واحتذى بها ، واتخذ الخيوط من الأشعار ولحاقصب الخطمية والخبازي والقنب ، وكل نبات ذي خيط .

وكان أصل اهتدائه الى ذلك ، أنه أخذ من الحلفاء وعمل خطاطيف من الشوك القوى والقصب المحدد على الحجارة ، واهتدى الى البناء بما رأى من فعل الخطاطيف فاتخذ مخزناً ويئناً لفضله غذائه ، وحصن عليه بياب من القصب المربوط بعضه الى بعض ؛ لئلا يصل اليه شيء من الحيوانات عند مغيبه عن تلك الجهة في بعض شتونه . واستأنف جوارح الطير ليستعين بها في الصيد ، واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها ، واتخذ من صياصي البقر الوحشية شبه الأسنة ، وركبها في القصب القوى ، وفي عصي الزان وغيرها ، واستعان في ذلك بالنار وبحروف الحجارة ، حتى صارت شبه الرماح ، واتخذ ترسه من جلود مضاعفة : كل ذلك لما رأى من عدمه السلاح الطبيعي .

ولما رأى أن يده تنق له بكل ما فاته من ذلك ، وكان لا يقاومه شيء من الحيوانات على اختلاف أنواعها ، إلا أنها كانت تفر عنه فتعجزه هرباً ؛ فكر في وجه الحيلة في ذلك ، فلم ير شيئاً أنجح له من أن يتألف بعض الحيوانات الشديدة العدو ، ويحسن إليها بإعداد الغذاء الذي يصلح لها ، حتى يتأق له الركوب عليها ومطاردة سائر الأصناف بها . وكان بتلك الجزيرة خيل برية وحر وحشية ، فاتخذ منها ما يصلح له ، وراضها حتى كمل له بها غرضه ، وعمل عليها من الشرك والجلود أمثال الشكائم والسروج فتأق له بذلك ما أمله من طرد الحيوانات صعبت عليه الحيلة في أخذها ، وإنما تفنن في هذه الأمور كلها في وقت إشتغاله التشریح ، وشهوته في وقوفه على خصائص أعضاء الحيوان ، وبماذا تختلف ، وذلك في المدة التي حددنا منهاها بأحد وعشرين عاماً .

معنى الوحدة والكثرة في الجسم والروح

ثم إنه بعد ذلك أخذ في مأخذ آخر من النظر ، فتصفح جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد : من الحيوانات على اختلاف أنواعها ، والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والثلج والبرد ، والدخان واللهيب والجر ، فرأى لها أوصافاً كثيرة وأفعالا مختلفة ، وحركات متفقة ومتضادة ، وأنعم النظر في ذلك والتثبت ، فرأى أنها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض ، وأنها من الجهة التي تتفق بها واحدة ، ومن الجهة التي تختلف ببعض ، وأنها من الجهة التي تتفق بها واحدة ، ومن الجهة التي تختلف فيها متعايرة ومتكثرة فكان تارة ينظر خصائص الأشياء وما يتفرد به بعضها عن بعض ، فتكثر عنده كثرة تخرج عن الحصر ، وينتشر له الوجود إنتشاراً لا يضبط .

وكانت تتكثر عنده أيضاً ذاته ، لأنه كان ينظر إلى اختلاف أعضائه ، وأن كل واحد منها منفرد بفعل وصفة تخصه ، وكان ينظر كل عضو منها فيرى أنه يحتمل القسمة إلى أجزاء كثيرة جداً ، فيحكم على ذاته بالكثرة ، وكذلك على ذات ، كل شيء . ثم كان يرجع إلى نظر آخر من طريق ثان ، فيرى أن أعضائه ، وإن كانت كثيرة فهي متصلة كلها ببعضها ببعض ، لا انفصال بينها بوجه ، فهي في حكم الواحد ، وأنها لا تختلف إلا بحسب اختلاف أفعالها ، وأن ذلك الاختلاف إنما هو بسبب ما يصل إليها من قوة الروح الحيواني ، الذي انتهى إليه نظره أولاً ، وأن ذلك الروح واحد في ذاته ، وهو حقيقة الذات ، وسائر الأعضاء كلها كالألات فكانت تتحد عنده ذاته بهذا الطريق .

ثم كان ينتقل إلى جميع أنواع الحيوان ، فيرى كل شخص منها واحداً بهذا النوع من النظر ، ثم كان ينظر إلى نوع منها : كالطيء والخيل والجر وأصناف الطير صنفاً صنفاً ، فكان يرى أشخاص كل نوع يشبه بعضه بعضاً في الأعضاء الظاهرة والباطنة والإدراكات والحركات والمنازع ، ولا يرى بينها اختلافاً إلا في

اشياء يسيره بالإضافة إلى ما اتفقت فيه. وكان يحكم بأن الروح الذى لجميع ذلك النوع شىء واحد ، وأنه لم يختلف إلا أنه انقسم على قلوب كثيرة ، وأنه لو أمكن أن يجمع جميع الذى افترق فى تلك القلوب منه ويجعل فى وعاء واحد ، لكان كله شيئاً واحداً ، بمنزلة ماء واحد ، أو شراب واحد ، يفرق على أوان كثيرة ، ثم يجمع بعد ذلك . فهو فى حالتى تقريبه وجمعه شىء واحد ، إنما عرض له التكثير بوجه ما ، فكان يرى النوع كله بهذا النظر واحداً ، ويجعل كثرة أشخاصه بمنزلة كثرة أعضاء الشخص الواحد ، التى لم تكن كثرة فى الحقيقة .

ثم كان يحضر أنواع الحيوان كلها فى نفسه ويتأملها فيراها تتفق فى أنها تحس ، وتتغذى ، وتنحرك بالإرادة إلى أى جهة شاءت ؛ وكان قد علم أن هذه الأفعال هى أخص أفعال الروح الحيوانى ، وأن سائر الأشياء التى تختلف بها بعد هذا الاتفاق ، ليست شديدة الاختصاص بالروح الحيوانى . فظهر له بهذا التأمل ، أن الروح الحيوانى الذى لجميع جنس الحيوان واحد بالحقيقة ، وإن كان فيه اختلاف يسير ، اختص به نوع دون نوع : بمنزلة ماء واحد مقسوم على أوان كثيرة ، بعضه أبرد من بعض . وهو فى أصله واحد وكل ما كان فى طبقه واحدة من البرودة ، فهو بمنزلة اختصاص ذلك الروح الحيوانى بنوع واحد ، وإن عرض له التكثير بوجه ما . فكان يرى جنس الحيوان كله واحداً بهذا النوع من النظر . ثم كان يرجع إلى أنواع النبات على اختلافها . فيرى كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضاً فى الأغصان ، والورق ، والزهر والثمر ، والأفعال ؛ فكان يقيسها بالحيوان ، ويعلم أن لها شيئاً واحداً اشتركت فيه : هو لها بمنزلة الروح للحيوان وأنها بذلك الشىء واحد . وكذلك كان ينظر إلى جنس النبات كله ، فيحكم بآحاده بحسب ما يراه من اتفاق فعله فى أنه يتغذى وينمو .

ثم كان يجمع فى نفسه جنس الحيوان وجنس النبات ، فيراها جينياً متفقين فى الاغتذاء والنمو ، إلا أن الحيوان يزيد على النبات ، بفضل الحس والإدراك والتحرك ؛ وربما ظهر فى النبات شىء شبيه به ، مثل تحول وجوه الزهر إلى جهة الشمس ، وتحرك عروقه إلى جهة الغذاء ، وأشياء ذلك ، فظهر له بهذا التأمل أن

النبات والحيوان شيء واحد ، بسبب شيء واحد مشترك بينهما ، هو في أحدهما أتم وأكمل ، وفي الآخر قد عاقه عائق ما ، وأن ذلك بمنزلة ماء واحد قسم بقسمين ، أحدهما جامد والآخر سيال ، فيتحد عنده النبات والحيوان .

ثم ينظر إلى الأجسام التي لا تحس ولا تتغذى ولا تنمو من الحجارة ، والتراب والماء والهواء واللهب ، فيرى أنها أجسام مقدر لها طول وعرض وعمق وأنها لا تختلف ، إلا أن بعضها ذو لون وبعضها لا لون له وبعضها حار وبعضها بارد ، ونحو ذلك من الاختلافات وكان يرى أن الحار منها يصير بارداً ، والبارد يصير حاراً ، وكان يرى الماء يصير بخاراً والبخار ماء ، والأشياء المحترقة تصير جمرأ ، ورماداً ، ولهبياً ، ودخاناً ، والسخان إذا وافق في صعوده قبة حجر انعقد فيه وصار بمنزلة سائر الأشياء الأرضية . فيظهر له بهذا التأمل ، أن جميعها شيء واحد في الحقيقة ، وإن لحقتها الكثرة يوجه ما ، فذلك مثل ما لحقت الكثرة للحيوان والنبات .

ثم ينظر إلى الشيء الذي اتحد به عنده النبات والحيوان ، فيرى أنه جسم مامثل هذه الأجسام : له طول وعرض وعمق ، وهو إما حار وإما بارد ، كواحد من هذه الأجسام التي لا تحس ولا تتغذى ، وإنما خالفها بأفعاله التي تظهر عنه بالآلات الحيوانية والنباتية لا غير ؛ ولعل تلك الأفعال ليست ذاتية ، وإنما تسرى إليه من شيء آخر ولو سرت إلى هذه الأجسام الأخر ، لكانت مثله فكان ينظر إليه بذاته مجرداً عن هذه الأفعال ، التي تظهر بيادى الرأى ، أنها صادرة عنه ، فكان يرى أنه ليس إلا جسماً من هذه الأجسام ، فيظهر له بهذا التأمل ، أن الأجسام كلها شيء واحد : حيها وجامداً ، متحركها وساكنها ، إلا أنه يظهر أن لبعضها أفعالا بآلات ، ولا يدري هل تلك الأفعال ذاتية لها ، أو سارية إليها من غيرها . وكان في هذه الحال لا يرى شيئاً غير الأجسام فكان بهذا الطريق يرى الوجود كله شيئاً واحداً ، وبالنظر الأول يرى الوجود كثرة لا تنحصر ولا تنهاى . وبقي بحكم هذه الحالة مدة :

ثم إنه تأمل جميع الأجسام حيها وجامداً . وهي التي هي عنده تارة شيء واحد

وتارة كثيرة كثيرة لانهاية لها ، فرأى أن كل واحد منها ، لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يتحرك إلى جهة العلو مثل الدخان واللهيب والهواء ، اذا حصل تحت الماء ، وإما أن يتحرك إلى الجهة المضادة لتلك الجهة ، وهي جهة السفلى ، مثل الماء ، وأجزاء الأرض ، وأجزاء الحيوان والنبات ، وأن كل جسم من هذه الأجسام لن يمرى عن إحدى هاتين الحركتين وأنه لا يسكن إلا إذا منعه مانع يعوقه عن طريقه ، الحجر النازل يصادف وجه الأرض صلباً ، فلا يمكن أن يخرقه ، ولو أمكنه ذلك لما اثنى عن حركته فيما يظهر ، ولذلك إذا رفعتة ، وجدته يتحامل عليك بميله إلى جهة السفلى ، طالباً للنزول . وكذلك الدخان في صعوده ، لا ينثنى إلا أن يصادف قبة صلبة تجبسه ، فحينئذ ينعطف يميناً وشمالاً ثم اذا تخلص من تلك القبة ، خرق الهواء صاعداً لأن الهواء لا يمكنه أن يجبسه .

وكان يرى أن الهواء اذا ملئ به زق جلد ، وربط ثم غوص تحت الماء طلب الصعود وتحامل على من يمسكه تحت الماء ، ولا يزال يفعل ذلك حتى يوافي موضع الهواء ، وذلك بخروجه من تحت الماء فحينئذ يسكن ويحول عنه ذلك التحامل والميل الى جهة العلو الذى كان يوجد منه قبل ذلك .

ونظر هل يجد جسماً يمرى عن إحدى هاتين الحركتين أو الميل الى إحداها في وقت ما ، فلم يجد ذلك في الأجسام التى لديه ، وانما طلب ذلك ، لأنه طمع أن يجده ، فيرى طبيعة الجسم من حيث هو جسم ، دون أن يقترب به وصف من الأوصاف ، التى هى ملشاً التكثر .

فلما أعياه ذلك ونظر إلى الأجسام التى هى أقل الأجسام حملاً للأوصاف فلم يرها تمرى عن أحد هذين الوصفين بوجه ، وهما اللذان يعبر عنهما بالثقل والخفة فنظر إلى الثقل والخفة هل هما للجسم من حيث هو جسم ، أو هما لمعنى زائد على الجسمية ؟ فظهر له أنهما لمعنى زائد على الجسمية لأنهما لو كانا للجسم من حيث هو جسم ، لما وجد جسم إلا وهما له . ونحن نجد الثقل لا يوجد فيه الخفة ، والخفيف لا يوجد فيه الثقل ، وهما لا محالة جسمان ولكل واحد منهما معنى منفرد به عن الآخر زائد على جسميته . وذلك المعنى ، الذى به غير كل واحد منهما الآخر ، ولولا

ذلك لكانا شيئاً واحداً من جميع الوجوه فتبين له أن حقيقة كل واحد من الثقل والخفيف ، مركبة من معنيين : أحدهما ما يقع فيه الاشتراك منهما جميعاً ، وهو معنى الجسمية ؛ والآخر ما تنفرد به حقيقة كل واحد منهما على الآخر ، وهو إما الثقل في أحدهما ، وإما الخفة في الآخر ، المقترنان بمعنى الجسمية ، أى المعنى الذى يحرك أحدهما علواً ، والآخر سفلاً .

أول ملاح له من العالم الروحاني أو الصورة والنفس

وكذلك نظر إلى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء ، فرأى أن حقيقة وجود كل واحد منهما مركبة من معنى الجسمية ، ومن شيء آخر زائد على الجسمية : إما واحد ، وإما أكثر من واحد ؛ فلاحظ له صور الأجسام على اختلافها وهو أول ملاح له من العالم الروحاني ، إذا هي صور لا تدرك بالحوس ، وإنما تدرك بضرب ما من النظر العقلي . ولاح له في جملة ملاح من ذلك ، أن الروح الحيواني الذى مسكنه القلب — وهو الذى تقدم شرحه أولاً — لا بد له أيضاً من معنى زائد على جسميته يصلح بذلك المعنى لأن يعمل هذه الأعمال الغريبة ، التى تختص به من ضروب الإحساسات ، وفنون الإدراكات وأصناف الحركات ، وذلك المعنى هو صورته وفصله الذى انفصل به عن سائر الأجسام ، وهو الذى يعبر عنه النظائر بالنفس الحيوانية .

وكذلك أيضاً للشيء الذى يقوم للنبات مقام الحار الغريزي للحيوان شيء يخصه هو صورته ، وهو الذى يعبر عنه النظائر بالنفس النباتية . وكذلك لجميع أجسام الجمادات : وهى ما عدا الحيوان والنبات مما فى عالم الكون والفساد شيء يخصها ، به يفعل كل واحد منها فعله الذى يختص به مثل صنوف الحركات وضروب الكيفيات المحسوسة عنها ، وذلك الشيء هو صورة كل واحد منها ، وهو الذى يعبر النظائر عنه بالطبيعة .

فلما وقف بهذا النظر على أن حقيقة الروح الحيواني الذى كان تشوقه إليه أبداً مركبة من معنى الجسمية ، ومن معنى آخر زائد على الجسمية ، وأن معنى هذه الجسمية مشترك ، وسائر الأجسام ، والمعنى الآخر المقترن به يتفرد به هو

وحده ، هان عنده معنى الجسمية فأطرحه ، وتعلق فكره بالمعنى الثانى ، وهو الذى يعبر عنه بالنفس ؛ فتشوق إلى التحقق به فالتزم الفكرة فيه ، وجعل مبدأ النظر فى ذلك تصفح الأجسام كلها ، لا من جهة ما هى أجسام ، بل من جهة ما هى ذوات صور تلزم عنها خواص ، ينفصل بها بعضها عن بعض . فتتبع ذلك وحصره فى نفسه ، فرأى جملة من الأجسام ، تشترك فى صورة ما يصدر عنها فعل ما ، أو أفعال ما ، ورأى فريقاً من تلك الجملة ، مع أنه يشارك الجملة بتلك الصورة ، يزيد عليها بصورة أخرى ، يصدر عنها أفعال ما ، ورأى طائفة من ذلك الفريق ، مع أنها تشارك الفريق فى الصورة الأولى والثانية ، تزيد عليه بصورة ثالثة ، تصدر عنها أفعال ما خاصة بها . مثال ذلك : أن الاجسام الأرضية : مثل التراب والحجارة والمعادن والنبات والحيوان ، وسائر الأجسام الثقيلة ، هى جملة واحدة تشترك فى صورة واحدة تصدر عنها الحركة إلى أسفل ، ما لم يعقها عائق عن النزول : ومتى حركت إلى جهة الملو بالتسريع : كت ، تحركت بصورتها إلى أسفل . وفريق من هذه الجملة ، وهو النبات والحيوان ، مع مشاركة الجملة المتقدمة فى تلك الصورة ، يزيد عليها صورة أخرى ، يصدر عنها التغذى والنمو . والتغذى : هو أن يخلف التغذى ، بدل ما تحلل منه ، بأن يحيل إلى التشبه بجوهره مادة قريبة منه ، يجتذبها الى نفسه . والنمو : هو الحركة فى الأقطار الثلاثة ، على نسبة محفوظة فى الطول والعرض والعمق .

فهذا الفعلان عامان للنبات والحيوان ، وهما لا محالة صادران عن صورة مشتركة لهما ، وهى المعبر عنها بالنفس النباتية .

وطائفة من هذا الفريق ، وهو الحيوان خاصة ، مع مشاركته الفريق المتقدم فى الصورة الأولى والثانية ، تزيد عليه بصورة ثالثة ، يصدر عنها الحس والتنقل من حين الى آخر .

ورأى أيضاً كل نوع من أنواع الحيوان ، له خاصية يمتاز بها عن سائر

الأنواع، وينفصل بها متميزاً عنها . فلم أن ذلك صادر عن صورة له تخصه هي زائدة عن معنى الصورة المشتركة له ولسائر الحيوان ، وكذلك لكل واحد من أنواع النبات مثل ذلك . فتبين له أن الأجسام المحسوسة التي في عالم الكون والفساد ، بعضها تلتئم حقيقته من معان كثيرة ، زائدة على معنى الجسمية ، وبعضها من معان أقل ؛ وعلم أن معرفة الأقل أسهل من معرفة الأكثر ؛ فطلب أولاً الوقوف على حقيقة الشيء الذي تلتئم حقيقته من أقل الأشياء ، ورأى أن الحيوان والنبات ، لا تلتئم حقائقها إلا من معان كثيرة ، لتفنن أفعالها ؛ فأخر التفكير في صورهما . وكذلك رأى أن أجزاء الأرض بعضها أبسط من بعض ، فقصد منها إلى أبسط ما قدر عليه وكذلك رأى أن الماء شيء قليل التركيب ، لقلة ما يصدر عن صورته من الأفعال ، وكذلك رأى النار والهواء .

وقد كان سبق إلى ظنه أولاً ، أن هذه الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض ، وأن لها شيئاً واحداً تشترك فيه ، وهو معنى الجسمية ، وأن ذلك الشيء ينبغى أن يكون خلواً من المعاني التي تميز بها كل واحد من هذه الأربعة عن الآخر ، فلا يمكن أن يتحرك إلى فوق ولا إلى أسفل ، ولا أن يكون حاراً ولا أن يكون بارداً ، ولا أن يكون رطباً ، ولا يابساً ، لأن كل واحد من هذه الأوصاف ، لا يعم جميع الأجسام ، فليست إذن للجسم بما هو جسم . فإذا أمكن وجود جسم لا صورة فيه زائدة على الجسمية ، فليس تكون فيه صفة من هذه الصفات ، ولا يمكن أن تكون فيه صفة إلا وهي تعم سائر الأجسام المتصور ، بغروب الصور .

حقيقة الجسم

فنظر هل يجد وصفاً واحداً يعم جميع الأجسام : حياً ومجاهداً ، فلم يجد شيئاً يعم الأجسام كلها . إلا معنى الامتداد الموجود في جميعها في الأقطار الثلاثة ، التي يعبر عنها بالطول ، والعرض ، والعمق ، فلم أن هذا المعنى هو للجسم من حيث هو جسم ، لكنه لم يتأت له بالحس وجود جسم بهذه الصفة وحدها ، حتى لا يكون فيه معنى زائد على الامتداد المذكور ويكون بالجملة خلواً من سائر الصور .

ثم تفكر في هذا الامتداد إلى الأقطار الثلاثة ، هل هو معنى الجسم بعينه ،
وليس ثم معنى آخر أو ليس الأمر كذلك ؟ فرأى أن وراء هذا الامتداد معنى آخر ،
هو الذى يوجد فيه هذا الامتداد ، وأن الامتداد وحده لا يمكن أن يقوم بنفسه
كما أن ذلك الشيء الممتد ، لا يمكن أن يقوم دون امتداد . واعتبر ذلك ببعض
هذه الأجسام المحسوسة ذوات الصور ، كالطين مثلاً ، فرأى أنه إذا عمل منه شكل
ما كالكرة مثلاً ، كان له طول وعرض وعمق على قدر ما . ثم إن تلك الكرة
بعينها لو أخذت وردت إلى شكل مكعب أو بيضى ، لتبدل ذلك الطول وذلك
العرض وذلك العمق ، وصارت على قدر آخر ، غير الذى كانت عليه ، والطين
واحد بعينه لم يتبدل ، غير أنه لا بد له من طول وعرض وعمق على أى قدر كان ،
ولا يمكن أن يعرى عنها ؛ غير أنها لتعاقبها عليه ، تبين له أنها معنى على حياله ؛
ولكونه لا يعرى بالجملة عنها ، تبين له أنها من حقيقته .

فلاح له بهذا الاعتبار ، أن الجسم ، بما هو جسم ، مركب على الحقيقة
من معنيين :

أحدهما : يقوم منه مقام الطين للكرة في هذا المثال :

والآخر : يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها ، أو المكعب ، أو أى
شكل كان له . وأنه لا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنيين ، وأن أحدهما
لا يستغنى عن الآخر . ولكن الذى يمكن أن يتبدل ويتعاقب على أوجه كثيرة ،
وهو معنى الامتداد ، يشبه الصورة التى لسائر الأجسام ذوات الصور ، والذى
يثبت على حال واحدة ، وهو الذى ينزل منزلة الطين في المثال المتقدم ، يشبه
معنى الجسمية التى لسائر الأجسام ذوات الصور . وهذا الشيء الذى هو
بمنزلة الطين في هذا المثال هو الذى يسميه النظائر المادة والهيولى وهى عارية عن
الصورة جملة :

كل حادث لابد له من محدث

فلما انتهى نظره إلى هذا الحد ، وفارق المحسوس بعض مفارقة ، وأشرف على تخوم العالم العقلي ، استوحش وحن إلى ما ألفه من عالم الحس ، فتقهقر قليلا وترك الجسم على الإطلاق ، إذ هو أمر لا يدركه الحس ، ولا يقدر على تناوله . فأخذ أبسط الأجسام المحسوسة التي شاهدها ، وهي تلك الأربعة التي كان قد وقف نظره عليها . فأول ما نظر إلى الماء فرأى أنه إذا خلى وما تقتضيه صورته ، ظهر منه برد محسوس ، وطلب النزول إلى أسفل فإذا سخن إما بالنار وإما بحرارة الشمس ، زال عنه البرد أولا وبقي فيه طلب النزول ، فإذا أفرط عليه بالتسخين ، زال عنه طلب النزول إلى أسفل . وصار يطلب الصعود إلى فوق . فزال عنه بالجملة الوصفان اللذان كانا أبداً يصدران عن صورته ، ولم يعرف من صورته أكثر من صدور هذين الفعلين عنها . فلما زال هذان الفعلان بطل حكم الصورة ، فزالت الصورة الماثية عن ذلك الجسم عندما ظهرت منه أفعال من شأنها أن تصدر عن صورة أخرى ، وحدث له صورة أخرى ، بعد أن لم تكن ، وصدر عنه بها أفعال لم يكن من شأنها أن تصدر عنه وهو بصورته الأولى .

فعلم بالضرورة أن كل حادث لابد له من محدث . فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار ، فاعل للصورة . ارتساماً على القوم دون تفصيل .

ثم إنه تتبع الصور التي كانت قد عاينها قبل ذلك ، صورة صورة ، فرأى أنها كلها حادثة ، وأنها لابد لها من فاعل . ثم إنه نظر إلى ذوات الصور ، فلم ير أنها شيء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل ، مثل الماء ، فإنه إذا أفرط عليه التسخين ، استعد للحركة إلى فوق وصلاح لها فذلك الاستعداد هو جدورته ، إذ ليس ها هنا إلا جسم وأشياء تحس عنه ، بعد أن لم تكن ، مثل : الكيفيات والحركات ؛ وفاعل يحدثها بعد أن لم تكن ؛ فصولح الجسم لبعض الحركات دون بعض ، هو استعداد بصورته ، ولاح له مثل ذلك في جميع الصور ،

فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ، ليست في الحقيقة لها ، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها ؛ وهذا المعنى الذي لاح له ، هو قول رسول الله عليه الصلاة والسلام : « كنت سمع الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به » وفي محكم التنزيل : « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم » وما رميت إذا رميت ، ولكن الله رمى ا .

فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ، ملاح على الإجمال دون تفصيل ، حدث له شوق حثيث إلى معرفته على التفصيل ، ولأنه لم يكن بعد فارق عالم الحس ، جعل يطلب هذا الفاعل على جهة المحسوسات ، وهو لا يعلم بعد هل هو واحد أو كثير؟ فتصفح جميع الأجسام التي لديه ، وهي التي كانت فكرته أبدأ فيها ، فرآها كلها تتسكون تارة وتسفد أخرى ، ومالم يقف على فساد مجلته ، وقف على فساد أجزائه مثل الماء والأرض ، فإنه رأى أجزاءهما تفسد بالنار ، وكذلك الهواء رآه يفسد بشدة البرد ، حتى يتكون منه ثلج فيسيل ماء .

وكذلك سائر الأجسام التي كانت لديه ، ولم ير منها شيئاً بريئاً عن الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار ، فاطرحها كلها وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية .

الأجسام السماوية

وانتهى إلى هذا النظر على رأس أربعة أسابيع من منشئه ، وذلك ثمانية وعشرون عاماً : فلم أن السماء وما فيها من الكواكب أجسام ، لأنها ممتدة في الأقطار الثلاثة : الطول ، العرض ، والعمق ؛ لا ينفك شيء منها عن هذه الصفة ، وكل مالا ينفك عن هذه الصفة ، فهو جسم ؛ فهي إذن كلها أجسام .

كل جسم متناه

ثم تفكر هل هي ممتدة الى غير نهاية ، وذاهبة أبداً في الطول والعرض والعمق الى غير نهاية ، أو هي متناهية محدودة بمحدود تنقطع عندها ، ولا يمكن أن يكون وراءها شيء من الامتداد ؟ فتحير في ذلك بعض حيرة . ثم انه بقوة فطرته ، وذكاء خاطره ، رأى أن جسماً لا نهاية له أمر باطل ، وشيء لا يمكن ، ومعنى لا يعقل ، وتقوى هذا الحكم عنده بحجج كثيرة ، منحت له بينه وبين نفسه وذلك أنه قال : اما هذا الجسم السماوي فهو متناه من الجهة التي تليها والناحية التي وقع عليها حسي ، فهذا لا أشك فيه لأنني ادركه بعصري واما الجهة التي تقابل هذه الجهة ، وهي التي يداخلني فيها الشك ، فإنني ايضاً اعلم انه من المحال ان تمتد الى غير نهاية ، لأنني إن تخيلت ان خطين اثنين ، يبتدئان من هذه الجهة المتناهية ، ويمران في ممك الجسم الى غير نهاية حسب امتداد الجسم ، ثم تخيلت ان احد هذين الخطين ، قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهي ، ثم أخذ ما بقي منه وأطبق طرفه الذي كان فيه موضع القطع ، على طرف الخط الذي لم يقطع منه شيء وأطبق الخط المقطوع منه على الخط الذي لم يقطع منه شيء ، وذهب الذهن كذلك معهما الى الجهة التي يقال إنها غير متناهية ، فإما أن نجد الخطين أبداً يمتدان الى غير نهاية ولا ينقص أحدهما عن الآخر ، فيكون الذي قطع منه جزء مساوياً للذي لم يقطع منه شيء وهو محال ، كما أن الكل مثل الجزء محال ؛ وإما أن لا يمتد الناقص معه أبداً ، بل ينقطع دون مذهبه ريقف عن الامتداد معه ، فيكون متناهياً ، فإذا رد عليه القدر الذي قطع منه أولاً ، وقد كان متناهياً ، صار كله ايضاً متناهياً ، وحينئذ لا يقصر عن الخط الآخر الذي يقطع منه شيء ، ولا يفضل عليه فيكون إذن مثله وهو متناه ، فذلك ايضاً متناه . فالجسم الذي تفرض فيه هذه الخطوط متناه ، وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط ، فكل جسم متناه . فإذا فرضنا أن جسماً غير متناه ، فقد فرضنا باطلاً ومحالاً .

كروية الفلك

فلما صبح عنده بفطرته الفائقة التي تنبئت لمثل هذه الحجة ، أن جسم السماء متناه ، أراد أن يعرف على أى شكل هو ، وكيفية إنقطاعه بالسطوح التي تحده . فنظر أولاً إلى الشمس والقمر وسائر الكواكب ، فرآها كلها تطلع من جهة المشرق ، وتقرب من جهة المغرب ، فما كان منها يمر على سمت رأسه ، رآه يقطع دائرة عظمى ، وما مال عن سمت رأسه إلى الشمال أو إلى الجنوب رآه يقطع دائرة أصغر من تلك وما كان أبعد عن سمت الرأس إلى أحد الجانبين ، كانت أصغر من دائرة ما هو أقرب . حتى كانت أصغر الدوائر التي تتحرك عليها الكواكب ، دائرتين اثنتين : أحدهما حول القطب الجنوب ، وهي مدار سهيل ، والأخرى حول القطب الشمالى ، ومدار الفرقدين . ولما كان مسكنه على خط الاستواء الذى وصفناه أولاً ، كانت هذه الدوائر كلها قائمة على سطح أفقه ، ومتشابهة الأحوال فى الجنوب والشمال وكان القطبان معاً ظاهرين له ، وكان يترقب إذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة ، وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة ، وكان طلوعهما معاً ، فكان يرى غروبهما معاً . واطرد له ذلك فى جميع الكواكب وفى جميع الأوقات ، فتبين له بذلك أن الفلك على شكل الكرة ، وقوى ذلك فى اعتقاده ، ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق ، بعد مغيبها بالمغرب ، وما رآه أيضاً من أنها تظهر لبصره على قدر واحد من العظم فى حال طلوعها وتوسطها وغروبها ، وأنها لو كانت حركتها على غير شكل الكرة لكانت لا محالة فى بعض الأوقات ، أقرب إلى بصره منها فى وقت آخر ، ولو كانت كذلك ، لكانت مقاديرها واعظامها تختلف عند بصره فيراها فى حال القرب اعظم مما يراها فى حال البعد ، لاختلاف أبعادها عن مركزه حينئذ بخلافها على الأول . فلما لم يكن شيء من ذلك ، تحقق عنده كروية الشكل .

وما زال يتصفح حركة القمر ، فيراها آخذة من المغرب إلى المشرق وحركات الكواكب السيارة كذلك ، حتى تبين له قدر كبير من علم الهيئة ؟ وظهر له أن

حركاتها لا تكور الا بإفلاك كثيرة ، كلها مضمنة في فلك واحد ؟ هو اعلاها . وهو الذى يحرك الكل من المشرق الى المغرب في اليوم والليلة . وشرح كيفية انتقاله . ومعرفة ذلك يطول وهو مثبت في الكتب . ولا يحتاج منه في غرضنا الا للقدر الذى اوردناه .

فلما انتهى الى هذه المعرفة ، ووقف على أن الفلك بجملته وما يحتمل على ، كشيء واحد متصل ببعضه ببعض ، وأن جميع الأجسام التى كان ينظر فيها أولاً : كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان وماشا كلها ، هى كلها فى ضمنه وغير خارجة عنه ، وأنه كله أشبه شيء بشخص من اشخاص الحيوان ؛ وما فيه من الكواكب النيرة هى بمنزلة حواس الحيوان ؛ وما فيه من ضروب الأفلاك ، المتصل بعضها ببعض ، هى بمنزلة أعضاء الحيوان ؛ وما فى داخله من الكون والفساد هى بمنزلة ما فى جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات ، التى كثيراً ما يتكون فيها أيضاً حيوان ، كما يتكون فى العالم الأكبر .

قدم العالم وحدوثه

فلما تبين له أنه كلها كشخص واحد فى الحقيقة ، واتحدت عنده اجزاؤه الكثيرة بنوع من النظر الذى اتحدت به عنده الأجسام التى فى عالم الكون والفساد ، تفكر فى العالم بجملته ، هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن ، وخرج الى الوجود بعد العدم ؟ او هو امر كان موجوداً فيما سلف ، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟ فتشكك فى ذلك ولم يترجح عنده احد الحكمين على الآخر ، وذلك أنه كان اذا ازمع على اعتقاد القدم ، اعترضته عوارض كثيرة ، من استحالة وجود ما لا نهاية له ، بمثل القياس الذى استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له وكذلك أيضاً كان يرى ان هذا الوجود لا يخلو من الحوادث ، فهو لا يمكن تقدمه عليها ، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث ، فهو أيضاً محدث واذا ازمع على اعتقاد الحدوث ، اعترضته عوارض اخر وذلك أنه كان يرى ان معنى حدوثه ، بعد أن لم يكن لا يفهم

إلا على معنى أن الزمان تقدمه ، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه ، فإن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان؛ وكذلك أيضاً كان يقول : « إذا كن حادثاً ، فلا بد له من محدث ؛ وهذا المحدث الذى أحدثه ، لم أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك ؟ الطارىء طراً عليه ولا شىء هناك غيره ، أم لتغير حدث فى ذاته ؟ فإن كان فما الذى أحدث ذلك التغير ؟ » وما زال يتفكر فى ذلك عدة سنين . فتعارض عنده الحجج ، ولا يترجع عنده أحد الاعتقادين على الآخر .

ما يلزم عن كل من الاعتقادين

فلما أعياه ذلك ، جعل يتفكر ما الذى يلزم عن كل واحد من الاعتقادين، فلمل اللازم عنها يكون شيئاً واحداً . فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم ، فاللازم عن ذلك ، ضرورة، أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه ، وأنه لا بد له من فاعل يخرج به إلى الوجود ، وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشىء من الحواس لأنه لو أدرك بشىء من الحواس لكان جسماً من الأجسام ، ولو كان جسماً من الأجسام لكان من جملة العالم ، وكان حادثاً واحتاج إلى محدث ، ولو كان ذلك المحدث الثانى أيضاً جسماً ، لاحتاج إلى محدث ثالث ، والثالث إلى رابع ، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية وهو باطل . فإن لا بد للعالم من فاعل ليس بجسم ، وإذا لم يكن جسماً فليس إلى إدراكه بشىء من الحواس سبيل ، لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام ؛ أو ما يلحق الأجسام وإذا لا يمكن أن يحس فلا يمكن أن يتخيل ، لأن التخيل ليس شيئاً إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبتها ، وإذا لم يكن جسماً فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه ، وأول صفات الأجسام هو الامتداد فى الطول والعرض والعمق ، وهو منزّه عن ذلك ، وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام . وإذا كان فاعلاً للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالم به « ألا يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير ؟ » .

وأى أيضاً أنه إن اعتقد قدم العالم ، وأن العدم لم يسبقه ، وأنه لم يزل كما هو ،

فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء ، إذ لم يسبقها
سكون يكون مبدؤها منه ، وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة ، والمحرك إما
أن يكون قوة سارية في جسم من الأجسام - إما جسم المتحرك نفسه ، وإما
جسم آخر خارج عنه - وإما أن تكون قوة ليست سارية ولا شائعة في جسم .
وكل قوة سارية في جسم وشائعة فيه ، فإنها تنقسم بانقسامه ، وتضاعف بتضاعفه ، مثل
الثقل في الحجر مثلاً . المحرك له إلى أسفل . فإنه إن قسم الحجر نصفين . وإن زيد
عليه آخر مثله ، زاد في الثقل آخر مثله ، فإن أمكن أن يزايد الحجر أبداً إلى غير
نهاية ، كان تزايد هذا الثقل إلى غير نهاية ، وإن وصل الحجر إلى حد ما من
العظم ووقف ، وصل الثقل إلى ذلك الحد ووقف ، لكنه قد تبرهن أن كل جسم
فإنه لا محالة متناه ، فإذاً كل قوة في جسم فهي لا محالة متناهية . فإن وجدنا
قوة تفعل فعلاً لا نهاية له ، فهي قوة ليست في جسم وقد وجدنا الفلك يتحرك أبداً
حركة لا نهاية لها ولا انقطاع ، إذ فرضناه قديماً لا ابتداء له ، فالواجب على ذلك
أن تكون القوة التي تحركت ليست في جسمه ، ولا في جسم خارج عنه ، فهي
إذن شيء برىء عن الأجسام ، وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية ، وقد
كان لاح له في نظره الأول في عالم الكون والفساد أن حقيقة وجود كل جسم ،
إنما هي من جهة صورته التي هي استعداده لضروب الحركات ، وأن وجوده
الذي له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك ؛ فإذاً وجود العالم كله إنما هو
من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البريء عن المادة ، وعن صفات الأجسام ،
اللزوم عن أن يدركه حس ، أو يتطرق إليه خيال ، سبحانه ، وإذا كان فاعلاً
لحركات الفلك على اختلاف أنواعها ، فعلاً لا تفاوت فيه ولا فتور ولا قصور ،
فهو لا محالة قادر عليها وعالم بها .

فانتهى نظره بهذا الطريق إلى ما أنهى إليه بالطريق الأول ، ولم يضره في
ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير
جسم ، ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ، ولا داخل فيه ، ولا خارج عنه ،

إذ : الاتصال ، والانفصال ، والدخول ، والخروج ، هي كلها من صفات الأجسام ، وهو منزّه عنها .

افتقار العالم إلى الله

ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة ، إذ لا تقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها ، وكانت الصورة لا يصح وجودها إلا من فعل هذا الفاعل تبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها إلى هذا الفاعل وأنه لا قيام لشيء منها إلا به فهو إذن علة لها ، وهي معلومة له ، سواء كانت محدثة الوجود ، بمد أن سبقها العدم ، أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ، ولم يسبقها العدم قط ، فإنها على كلا الحالتين معلولة ، ومفتقرة إلى الفاعل ، متعلقة الوجود به ، ولو لا دوامه لم تدم ، ولو لا وجوده لم توجد ، ولو لا قدمه لم تكن قديمة ، وهو في ذاته غنى عنها وبرىء منها ، وكيف لا يكون كذلك وقد تبرهن أن قدرته غير متناهية ، وأن جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها ، ولو بعض تعلق ، هو متناه منقطع ؟ فإنّ العالم كله بما فيه من السماوات والأرض والكواكب ، وما بينها ، وما فوقها ، وما تحتها ، فعله وخلقه ؛ ومتأخر عنه بالذات ، وإن كانت غير متأخرة بالزمان ، كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام ، ثم حركت يديك فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يديك ، حركة متأخرة عن حركة يديك ، تأخراً بالذات ؛ وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان ابتداءهما معاً ، فكذلك العالم كله ، معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » .

فلما رأى أن جميع الموجودات فعله تصفحها من قبل ذا تصفحاً على طريق الاعتبار ، في قدرة فاعلها ؛ والتعجب من غريب صنعته ، ولطيف حكمته ، ودقيق علمه ، فتبين له في أقل الأشياء الموجودة ، فضلاً عن أكثرها ، من آثار الحكمة ،

وبدائع الصنعة ، ما قضى منه كل العجب ، وتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال « لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر »

ثم تأمل في جميع أصناف الحيوان ، كيف « أعطى كل شيء خلقه ، ثم هداه » لاستعماله ، فلو لا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التي خلقت له في وجوه المنافع المقصودة بها ، لما انتفع بها الحيوان ، وكانت كلاً عليه ، فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء ، وأرحم الرحماء .

كمال الله

ثم انه مهما نظر شيئاً من الموجودات له حسن ، أو بهاء ، أو كمال ، أو قوة ، أو فضيلة من الفضائل — أى فضيلة كانت — تفكر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار جل جلاله ومن جوده ، ومن فعله ، فعلم أن الذى هو في ذاته أعظم منها وأكمل ، وأتم واحسن ، وإبهى وأجل وأدوم ، وأنه لا نسبة لهذه إلى تلك . فما زال يتتبع صفات الكمال كلها ، فيراها له وصادرة عنه ، ويرى أنه أحق بها من كل من يوصف بها دونه .

وتتبع صفات النقص كلها فيراه بريئاً منها ، ومنزهاً عنها ؛ وكيف لا يكون بريئاً منها وليس معنى النقص إلا العدم المحض ، أو ما يتعلق بالعدم ؟ وكيف يكون العدم تعلق أو تلبس ، بمن هو الموجود المحض ، الواجب الوجود بذاته ، المعطى لكل ذى وجود وجوده ، فلا وجود إلا هو : فهو الوجود ، وهو الكمال ، وهو التمام ، وهو الحسن ، وهو البهاء ، وهو القدرة ، وهو العلم ، وهو هو ، و « كل شيء هالك إلا وجهه » .

فانتهت به المعرفة إلى هذا الحد ، على رأس خمسة أسابيع من منشئه ، وذلك

خمسة وثلاثون عاماً ، وقد رسخ في قلبه من أمر هذا الفاعل ، ما شغله عن الفكرة في كل شيء إلا فيه ، وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها ، حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء من الأشياء ، إلا ويرى فيه أثر الصنعة ، من حينه ، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع ، حتى اشتد شوقه إليه ، وانزعج قلبه بالكيفية عن العالم الأدنى المحسوس ، وتعلق بالسالم الأرفع العقول .

روحانية الذات وعدم فسادها

فلما حصل له العلم بهذا الموجود الرفيع الثابت الوجود الذي لا سبب لوجوده ، وهو سبب لوجود جميع الأشياء ، أراد أن يعلم بأي شيء حصل له هذا العلم ، وبأي قوة أدرك هذا الموجود : فتصفح حواسه كلها وهي : السمع ، والبصر ، والشم ، والذوق ، واللمس ، فرأى أنها كلها لا تدرك شيئاً إلا جسماً ، أو ما هو في جسم ، وذلك أن السمع إنما يدرك السموعات ، وهي ما يحدث من تموج الهواء عند تصادم الأجسام ، والبصر إنما يدرك الألوان ، والشم يدرك الروائح ، والذوق يدرك الطعوم ، واللمس يدرك الأمزجة والصلابة واللين ، والخشونة والملاسة ، وكذلك القوة الخيالية لا تدرك شيئاً إلا أن يكون له طول وعرض وعمق ؛ وهذه المدركات كلها من صفات الأجسام ، وليس لهذه الحواس إدراك شيء سواها ، وذلك لأنها قوى شائعة في الأجسام ، ومنقسمة بانقسامها ، فهي لذلك لا تدرك إلا جسماً منقسماً ، لأن هذه القوة إذ كانت شائعة في شيء منقسم ، فلا محالة أنها إذا أدركت شيئاً من الأشياء ، فإنه ينقسم بانقسامها ؛ فإن كل قوة في جسم ، فإنها لا محالة لا تدرك إلا جسماً أو ما هو جسم . وقد تبين أن هذا الموجود الواجب الوجود ، يرى من صفات الأجسام من جميع الجهات ، فإن لا سبيل إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم ، ولا هو قوة في جسم ، ولا تعلق له بوجه من الوجوه بالأجسام ، ولا هو داخل فيها ولا خارج عنها ، ولا متصل بها ولا منفصل عنها . وقد كان تبين له أنه أدركه بذاته ، ودرست المعرفة به عنده ،

فتبين له بذلك أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني ، لا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام ، وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسمانية فإنها ليست حقيقة ذاته ، وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي أدرك به الوجود المطلق الواجب الوجود .

فلمّا علم أن ذاته ليست هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه ، ويحيط بها أديمه ، هان عنده بالجملة جسمه ، وجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة ، التي أدرك بها ذلك الوجود الشريف الواجب الوجود ، ونظر في ذاته تلك الشريفة ، هل يمكن أن تبديد أو تفسد وتضمحل ، أو هي دائمة البقاء ؟ فرأى أن الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات الأجسام بأن تخلع صورة وتلبس أخرى ، مثل الماء إذا صار هواء ، والهواء إذا صار ماء ، والنبات إذا صار تراباً أو رماداً ، والتراب إذا صار نباتاً ، فهذا هو معنى الفساد . وأما الشيء الذي ليس بجسم ، فلا يحتاج في قوامه إلى الجسم ، وهو منزّه بالجملة عن الجسمانية ، فلا يتصور فساده البتة .

مصير الذات أو العذاب والنعيم

فلما ثبت له أن ذاته الحقيقية لا يمكن فسادها ، أراد أن يعلم كيف يكون حالها إذا طرحت البدن وتخلت عنه ، وقد كان تبين له أنها لا تطرحه إلا إذا لم يصلح آلة لها ، فتصنع جميع القوى المدركة ، فرأى أن كل واحدة منها تارة تكون مدركة بالقوة ، وتارة تكون مدركة بالفعل : مثل العين في حال تعويضها أو إعراضها عن البصر ، فإنها تكون مدركة بالقوة — ومعنى مدركة بالقوة أنها لا تدرك الآن وتدرك في المستقبل — وفي حال فتحها واستقبالها للبصر ، تكون مدركة بالفعل — ومعنى مدركة بالفعل أنها الآن تدرك — وكذلك كل واحدة من هذه القوى تكون مدركة بالقوة وتكون بالفعل ، وكل واحدة من هذه القوى إن كانت لم تدرك قط بالفعل ،

فهي ما دامت بالقوة لا تشوق إلى إدراك الشيء المخصوص بها ، لأنها لم تتعرف به بعد ، مثل من خلق مكفوف البصر ؛ وإن كانت قد أدركت بالفعل تارة ، ثم صارت بالقوة ، فإنها ما دامت بالقوة تشاق إلى الإدراك بالفعل ، لأنها قد تعرفت بذلك المدرك ، وتعلقت به ، وحنّت إليه ، مثل من كان بصيراً ثم عمى فإنه لا يزال يشاق إلى المبصرات . وبجسب ما يكون الشيء المدرك أتم وأبهى وأحسن ، يكون الشوق إليه أكثر ؛ والتألم لفقده أعظم ، ولذلك كان تألم من يفقد بصره بعد الرؤية أعظم من تألم من يفقد شمه ، إذ الأشياء التي يدركها البصر أتم وأحسن من التي يدركها الشم ، فإن كان في الأشياء شيء لا نهاية لكمالها ، ولا غاية لحسنه وجماله وبهائه ، وهو فوق الكمال والبهاء والحسن ، وليس في الوجود كمال ، ولا حسن ، ولا بهاء ، ولا جمال إلا صادر من جهته ، وقائض من قبله ، فمن فقد إدراك ذلك الشيء بعد أن تعرف به ، فلا محالة أنه ما دام فاقداً له ، يكون في آلام لا نهاية لها ، كما أن من كان مدركاً له على الدوام ، فإنه يكون في لذة لا انقصاص لها ، وغبطة لا غاية وراءها ، وبهجة وسرور لا نهاية لهما .

وقد كان تبين له أن الموجود الواجب الوجود ، متصف بأوصاف الكمال كلها ، ومنزه عن صفات النقص وبريء منها ، وتبين له أن الشيء الذي به يتوصل إلى إدراكه أمر لا يشبه الأجسام ، ولا يفسد لفسادها ، فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذه الذات ، المعدة لمثل هذا الإدراك ، فإنه إذا أطرح البدن بالموت ، فيما أن يكون قبل ذلك — في مدة تصريفه للبدن — لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود ، ولا اتصل به ، ولا سمع عنه ، فهذا إذا قارق البدن لا يشاق إلى ذلك الموجود ولا يتألم لفقده .

وأما جميع القوى الجسمية ، فإنها تبطل ببطالان الجسم ؛ فلا تشاق أيضاً إلى مقتضيات تلك القوى ، ولا تحن إليها ، ولا تتألم لفقدها . وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها : سواء كانت من صورة الإنسان أو لم تكن . وأما أن يكون قبل ذلك — في مدة تصريفه للبدن — قد تعرف بهذا الموجود ، وعلم ماهو عليه من الكمال والمظنة والسلطان والقدرة والحسن إلا أنه أعرض عنه وأتبع هواه ،

حتى وافته منيته وهو على تلك الحال ، فيحرم المشاهدة ، وعنده الشوق إليها فيبقى في عذاب طويل ، وآلام لانهاية لها . فإما أن يتخفف من تلك الآلام بعد جهد طويل ، ويشاهد ماتشوق إليه قبل ذلك ، وإما أن يبقى في آلامه بقاء سرمدياً ، بحسب استعدادة لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمانية . وأما من تعرف بهذا الوجود الواجب الوجود ، قبل أن يفارق البدن ، وأقبل بكليته عليه والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه ، ولم يعرض عنه حتى وافته منيته ، وهذا على حال من الإقبال والمشاهدة بالفعل . فهذا إذا فارق البدن بقى في لذة لانهاية لها ، وغبطة وسرور وفرح دائم ، لاتصال مشاهدته لذلك الوجود الواجب الوجود ، وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ؛ ويزول عنه ماتقتضيه هذه القوى الجسمانية من الأمور الحسية التي هي — بالإضافة إلى تلك الحال — آلام ومشور وعوائق .

السعادة ووسائلها

فلما تبين له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الوجود الواجب الوجود على الدوام ، مشاهدة بالفعل أبداً ، حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكي توافيه منيته ، وهو في حال المشاهدة بالفعل ، فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم .

وإليه أشار الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم ، عند موته بقوله لأصحابه : هذا وقت يؤخذ منه : أكبر ! وأحرم الصلاة .

ثم حمل يتفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل ، حتى لا يقع منه إغراض فكان يلزم الفكرة في ذلك الوجود كل ساعة ، فلا هو إلا أن يسنح لبصره محسوس ما من المحسوسات ، أو يخرق سمعه صوت بعض الحيوان ، أو يترضه خيال من الخيالات ، أو يناله ألم في أحد أعضائه ، أو يصيبه الجوع أو العطش أو البرد أو الحر ، أو يحتاج إلى القيام لدفع فضوله ؛ فتختل فكرته ،

ويزول عما كان فيه ، ويتعذر عليه الرجوع إلى ما كان عليه من حال الشاهدة ،
إلا بعد جهد . وكان يخاف أن تقبأه منيته وهو في حال الإعراض ، فيفضى إلى
الشقاء الدائم ، وألم الحجاب .

فساء حاله ذلك ، وأعياء الدواء . فجعل يتصفح أنواع الحيوانات كلها ،
وينظر أفعالها وما تسمى فيه ، لعله يتقطن في بعضها أنها شعرت بهذا الوجود ،
وجعلت تسعى نحوه ، فيتعلم منها ما يكون سبب نجاته . فرآها كلها إنما تسعى
في تحصيل غذائها ، ومتقضى شهواتها من الطعام والمشروب والمنكوح ،
والاستغلال والاستدفاء ، وتجد في ذلك ليلاً ونهاراً إلى حين مماتها وانقضاء
مدتها . ولم ير شيئاً منها ينحرف عن هذا الرأي ، ولا يسعى لغيره في وقت
من الاوقات ، فبان له بذلك أنها لم تشعر بذلك الوجود ولا اشتاقت
إليه ، ولا تعرفت به بوجه من الوجوه ، وأنها كلها صائرة إلى العدم ، أو إلى
حال شبيه بالعدم .

فلما حكم بذلك على الحيوان ، علم أن الحكم له على النبات أولى ، إذ ليس
للنبات من الإدراكات إلا بعض ما للحيوان . وإذا كان الأكل إدراكاً لم يصل
إلى هذه المعرفة ، فالأنقص إدراكاً أخرى أن لا يصل ، مع أنه رأى أيضاً أن
أفعال النبات كلها لا تتمدى الغذاء والتوليد .

ثم إنه بعد ذلك نظر إلى الكواكب والأفلاك فرآها كلها منتظمة الحركات ،
جارية على نسق ؛ ورآها شفافة ومضيئة بعيدة عن قبول التغير والفساد ،
فحدث حساً قوياً أن لها ذوات سوى أجسامها ، تعرف ذلك الوجود
الواجب الوجود ، وأن تلك الذوات العارفة ليست بأجسام ،
ولا منطبعة في أجسام مثل ذاته ، هو ، العارفة ، وكيف لا يكون لها
مثل تلك الذوات البريئة عن الجسمانية ، ويكون لمثله هو على به من الضعف
وشدة الاجتياح إلى الأمور المحسوسة ، وأنه من جملة الأجسام الفاسدة ؟
ومع ما به من النقص ، فلم يبقه ذلك عن أن تكون ذاته بريئة عن الأجسام

لا تفسد ، فتبين له بذلك أن الأجسام السماوية أولى بذلك ، وعلم أنها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وتشاهده على الدوام بالفعل ، لأن العوائق التي قطعت به هو عن دوام المشاهدة من العوارض المحسوسة ، لا يوجد مثلها للأجسام السماوية .

نتم إته تفكر لم يختص هو من بين سائر أنواع الحيوان بهذه الذات التي أشبه بها الأجسام السماوية ، وقد كان تبين له أولاً من أمر العناصر واستحالة بعضها إلى بعض ، أن جميع ما على وجه الأرض لا يبقى على صورته : بل الكون والفساد متعاقبان على أبدأ ، وأن أكثر هذه الأجسام مختلطة مركبة من أشياء متضادة ، ولذلك تؤول إلى الفساد ، وأنه لا يوجد منه شيء صرفاً ، وما كان منها قريباً من أن يكون صرفاً خالصاً لا شائبة فيه ، فهو بعيد عن الفساد جداً مثل الذهب والياقوت ، وأن الأجسام السماوية بسيطة صرفة ، ولذلك هي بعيدة عن الفساد ، والصور لا تتعاقب عليها . وتبين له هنالك أن جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد ، منها ما تقوم حقيقتها بصورة واحدة زائدة على معنى الجسمية — وهذه هي الاسطوانات الأربع — ومنها ما تقوم حقيقتها بأكثر من ذلك كالحيوان والنبات . فما كان قوام حقيقته بصور أقل ، كانت أفعاله أقل ، وبعده عن الحياة أكثر ، فإن عدم الصورة جملة لم يكن فيه إلى الحياة طريق ، وصار في حال شبيهه بالعدم ، وما كان قوام حقيقته بصور أكثر ، كانت أفعاله أكثر ، ودخوله في حال الحياة أبلغ ؛ وإن كانت تلك الصورة بحيث لا سبيل إلى مفارقتها لمادتها التي أختصت بها كانت الحياة حيثئذ في غاية الظهور والدوام والقوة . فالشيء المديم للصورة جملة هو الهيولى والمادة ، ولا شيء من الحياة فيها وهي شبيهة بالعدم ، والشيء المتقوم بصورة واحدة هي الاسطوانات الأربع وهي في أول مراتب الوجود في عالم الكون والفساد ومنها تتركب الأشياء ذوات الصور الكثيرة . وهذه الاسطوانات ضعيفة الحياة جداً ، إذ ليست تتحرك إلا حركة واحدة ، وإنما كانت ضعيفة الحياة لأن لكل واحد

منها ضداً ظاهر العناد يخالفه في مقتضى طبيعته ، ويطلب أن يفسر صورته .
فوجوده لذلك غير متمكن ، وحياته ضعيفة ، والنبات أقوى حياة منه والحيوان
أظهر حياة منه . وذلك أن ما كان من هذه المركبات تغلب عليه طبيعة أسطقص
واحد ، فلقوته فيه يغلب طبائع الاسطقصات الباقية ، ويبطل قواها ، ويصير
ذلك المركب في حكم الأسطقص الغالب ، فلا يستأهل لأجل ذلك من الحياة إلا
شيئاً يسيراً ، كما أن ذلك الاسطقص لا يستأهل من الحياة إلا يسيراً ضعيفاً
وما كان من هذه المركبات لا تغلب عليه طبيعة أسطقص واحد منها ، فإن
الاسطقصات تكون فيه متعادلة متكافئة ، فإن لا يبطل أحدها قوة الآخر بأكثر
من يبطل ذلك الآخر قوته ، بل يفعل بعضها في بعض فعلاً متساوياً ، فلا يكون
فعل أحد الاسطقصات أظهر فيه ، ولا يستولى عليه أحدها ، فيكون بعيد الشبه
من كل واحد من الأسطقصات ، فكأنه لا مضادة لصورته ، فيستأهل الحياة
بذلك . ومتى زاد هذا الاعتدال وكان أتم وأبعد من الانحراف ، كان بعده عن
أن يوجد له ضد أكثر ، وكانت حياته أكمل .

ولما كان الروح الحيواني الذي مسكنه القلب ، شديد الاعتدال ، لأنه اللطيف
من الأرض والماء ، وأغلط من النار والهواء ، صار في حكم الوسط ولم يضاده
شيء من الأسطقصات مضادة بينه . فاستمد بذلك لصورة الحيوانية ، فرأى أن
الواجب على ذلك أن يكون أعدل ما في هذه الأرواح الحيوانية مستمداً لأتم
ما يكون من الحياة في عالم الكون والفساد ، وأن يكون ذلك الروح قريباً من
أن يقال إنه لا ضد لصورته ، فيشبه لذلك هذه الأجسام السماوية التي لا ضد
لصورها ؛ ويكون روح ذلك الحيوان ، وكأنه وسط بالحقيقة بين الأسطقصات
التي لا تتحرك إلى جهة العلو على الإطلاق ، ولا إلى جهة السفلى ، بل لو أمكن
أن يجعل في وسط المسافة التي بين المراكز وأعلى ما تنهى إليه النار في جهة العلو
ولم يطرأ عليه فساد ، ثبت هناك ولم يطلب الصعود ولا النزول . ولو تحرك في المكان ،
لتحرك حول الوسط كما تتحرك الأجسام السماوية ، ولو تحرك في الوضع ، لتحرك على
نفسه ، وكان كروي الشكل إذ لا يمكن غير ذلك ، فإن هو شديد الشبه
بالأجسام السماوية .

ولما كان قد اعتبر أحوال الحيوان ، ولم ير فيها ما يظن به أنه شعر بالموجود
الواجب الوجود ، وقد كان علم من ذاته أنها قد شعرت به ، قطع بذلك على أنه
هو الحيوان المعتدل الروح ، الشبيه بالأجسام السماوية وتبين له أنه نوع مباين لسائر
أنواع الحيوان ، وأنه إنما خلق لغاية أخرى ، وأعد لأمر عظيم ، لم يعد له شيء
من أنواع الحيوان ، وكفى به شرفاً أن يكون أخس جزأيه — وهو الجسماني —
أشبه الأشياء بالجواهر السماوية الخارجة عن عالم الكون والفساد ، المنزهة عن
حوادث النقص والاستحالة والتغير ! وأما أشرف جزأيه ، فهو الشيء الذي به
عرف الموجود الواجب الوجود ، وهذا الشيء العارف ، أمر رباني إلهي لا يستحيل
ولا يلحقه الفساد ، ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ، ولا يدرك بشيء
من الحواس ، ولا يتخيل ، ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواء ، بل يتوصل إليه
به ؛ فهو العارف والمعرف ، والمعرفة ؛ وهو العالم ، والمعلوم ، والعلم ، لا يتباين
في شيء من ذلك ، ، إذ التباين والاتصال من صفات الأجسام ولواحقها ،
ولا جسم هنالك ولا صفة جسم ولا لاحق يجسم !

فلما تبين له الوجه الذي اختص به من بين سائر اصناف الحيوان بمشابهة
الأجسام السماوية ، رأى أن الواجب عليه أن يتقبلها ويحاكي أفعالها ، ويتشبه بها
جهده . وكذلك رأى أنه يجزئه الأشرف الذي به عرف الموجود الواجب
الوجود ، فيه شبه ما منه من حيث هو منزّه عن صفات الأجسام ، كما أن
الواجب الوجود منزّه عنها ، فرأى أيضاً أنه يجب عليه أن يسعى في تحصيل صفاته
لنفسه من أي وجه أمكن ، وأن يتخلق بأخلاقه ويقتدى بأفعاله ، ويجد في تنفيذ
إرادته ، ويسلم الأمر له ، ويرضى بجميع حكمه ، رضى من قلبه ظاهراً وباطناً ،
يحيث يسر به وإن كان مؤلماً لجسمه وضاراً به ومتلفاً لبدنه بالجملة .

وكذلك أيضاً رأى أن فيه شبهاً من سائر أنواع الحيوان يجزئه الخسيس الذي
هو من عالم الكون والفساد ، وهو البدن المظلم الكثيف ، الذي يطالبه بأنواع
المحسوسات من الطعام والشروب والنكوح ، ورأى أيضاً أن ذلك البدن لم يخلق

له عبثاً ولا قرن به لأمر باطل ، وأنه يجب عليه أن يتفيده ويصلح من شأنه .
وهذا التفقد لا يكون منه إلا بفعل يشبه أفعال سائر الحيوان ، فأتجهت عنده
الأعمال التي يجب عليه أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض :

١ — إما عمل يتشبه به بالحيوان غير الناطق .

٢ — وإما عمل يتشبه به بالأجسام السماوية .

٣ — وإما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود .

فالتشبه الأول : يجب عليه من حيث له البدن المظلم ذو الأعضاء المنقسمة ،
والقوى المختلفة ، والنازع المتقننة .

والتشبه الثانى : يجب عليه من حيث له الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب ، وهو
مبدأ لسائر البدن ، ولما فيه من القوى .

والتشبه الثالث : يجب عليه من حيث هو هو ، أى : من حيث هو الذات
التي بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود .

وكان أولاً قد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء ، إنما هي في
دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود ، حتى يكون بحيث لا يمرض عنه
طرفة عين .

ثم إنه نظر في الوجه الذى يتأتى له به هذا الدوام ، فأخر له النظر أنه يجب
عليه الاعمال في هذه الأقسام الثلاثة من التشبهات :

أما التشبه الأول فلا يحصل له به شيء من هذه المشاهدة ، بل هو صارف
عنها وعائق دونها ، إذ هو تصرف في الأمور المحسوسة ، والأمور المحسوسة كلها
حجب معترضة دون تلك المشاهدة ؛ وإنما أحتيج إلى هذا التشبه لاستدامة هذا
الروح الحيوانى الذى يحصل به التشبه الثانى بالأجسام السماوية . فالضرورة تدعو
إليه من هذا الطريق ، ولو كان لا يخلو من تلك المضرة .

وأما التشبه الثاني فيحصل له بمحظ عظيم من المشاهدة على الدوام ، لكنها مشاهدة يخالطها شوب ؛ إذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على الدوام ، فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت إليها حسبما يتبين بعد هذا .

وأما التشبه الثالث فتحصل به المشاهدة الصرفة ، والاستغراق المحض الذى لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الوجود الواجب الوجود ، والذى يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت . وكذلك سائر الذوات ، كثيرة كانت أو قليلة ، إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود ، جل وتعالى وعز .

فلما تبين له أن مطلوبه الأقصى هو هذا التشبه الثالث ، وأنه لا يحصل له إلا بعد التمرن والاعمال مدة طويلة في التشبه الثاني ، وأن هذه المدة لا تدوم له إلا بالتشبه الأول ، وعلم أن التشبه الأول — وإن كان ضرورياً ، فإنه عائق بذاته وإن كان معيناً بالعرض لا بالذات لكنه ضرورى — فالزم نفسه أن لا يجعل لها خطأ من هذا التشبه الأول ، إلا بقدر الضرورة ، وهى الكفاية التى لا بقاء للروح الحيوانى بأقل منها .

ووجد ما تدعو إليه الضرورة فى بقاء هذا الروح أمرين :

أحدهما : ما يمدد من داخل ويخلف عليه بدل ما يتحلل منه وهو الغذاء .

والآخر : ما يقيه من خلع ، ويدفع عنه وجوه الأذى : من البرد والحر والمطر ولتفح الشمس والحيوانات المؤذية ونحو ذلك . ورأى أنه إن تناول ضروريه من هذه جزافاً كيفما اتفق ، ربما وقع فى السرف وأخذ فوق الكفاية . فكان سعيه على نفسه من حيث لا يشعر ، فرأى أن الحزم له أن يفرض لنفسه فيها حدوداً لا يتعداها ، ومقادير لا يتجاوها ، وبأن له أن يفرض يجب أن يكون فى جنس ما يتغذى به . وأى شيء يكون وفى مقداره وفى المدة التى تكون بين العودات إليه .

فنظر أولاً فى أجناس ما به يتغذى فقرأها ثلاثة أضرب :

- ١ — إما نبات لم يكمل بعد نضجه ولم ينته إلى غاية تمامه ، وهي أصناف البقول الرطبة التي يمكن الاغتذاء بها .
 - ٢ — وإما ثمرات النبات الذي قيد تم وتناهي وأخرج بذره ليتكون منه آخر من نوعه حفظاً له ، وهي أصناف الفواكه رطبتها وبأسها .
 - ٣ — وإما حيوان من الحيوانات التي يتغذى بها : إما البرية وإما البحرية .
- وكان قد صح عنه أن هذه الأجناس كلها ، من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود الذي تبين له أن سعادته في القرب منه ، وطلب التشبه به ، ولا محالة أن الإغتذاء بها مما يقطعها عن كلها ويحول بينها وبين الغاية القصوى المقصودة بها . فكان ذلك اعتراض على فعل الفاعل . وهذا الاعتراض مضاد لما يطلبه من القرب منه والتشبه به . فرأى أن الصواب كان له لو أمكن أن يمتنع عن الغذاء جملة واحدة لكنه لما لم يمكنه ذلك ، لأنه إن امتنع عنه آل ذلك إلى فساد جسمه ، فيكون ذلك اعتراضاً على فاعله أشد من الأول ، إذ هو أشرف من تلك الأشياء الأخر التي يكون فسادها سبباً لبقائه . فاستسهل أيسر الضررين ، وتسامح في أخف الاعتراضين ، ورأى أن يأخذ من هذه الأجناس إذا عدت أياً أيسر له بالقدر الذي يتبين له بعد هذا . فأما إن كانت كلها موجودة فينبغي له حينئذ أن يتثبت ويتخير منها ما لم يكن في أخذه كبير اعتراض على فعل الفاعل ، وذلك مثل لحوم الفواكه التي قد تناهت في الطيب ، وصلاح ما فيها من البذر لتوليد المثل على شرط التحفظ بذلك البذر ، بأن لا يأكله ولا يفسده ولا يلقيه في موضع لا يصلح للنبات ، مثل الصفاء والسبخة ونحوها فإن تعذر عليه وجود مثل هذه الثمرات ذات الطعم الناذي ، كالنخاع والكثرى والإجاص ونحوها ، كان له عند ذلك أن يأكل إما من الثمرات التي لا يغزو منها إلا نفس البذر ، كالجوز والقسطل ، وإما من البقول التي لم تصل بعد حد كلها . والشرط عليه في هذين أن يقصد أكثرها وجوداً وأقواها توليداً ، وأن لا يستأصل أصولها ولا يفنى بزرها . فإن عدم هذه ، فله أن يأخذ من الحيوان أو من بيضه ، والشرط عليه في الحيوان أن يأخذ من من أكثره وجوداً ، ولا يستأصل منه نوعاً بأسره .

هنا ما رآه في جنس ما يتغذى به :

وأما المقدار فرأى أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها .

وأما الزمان الذي بين كل عودتين ، فرأى أنه إذا أخذ عن حاجته من الغذاء ، أن يقيم عليه ولا يتعرض لسواه ، حتى يلحقه ضعف يقطع به عن بعض الأعمال التي تجب عليه في التشبه الثاني ، وهي التي يأتي ذكرها بعد هذا .

فأما ما تدعو إليه الضرورة في بقاء الروح الحيواني مما يقيه من خارج ، فكان الخطب فيه عليه يسيراً : إذ كان مكتسباً بالجلود ، وقد كان له مسكن يقيه مما يرد عليه من خارج ، فاكفى بذلك ولم ير الاشتغال به ، والتزم في غذائه القوانين التي رسمها لنفسه ، وهي التي تقدم شرحها .

ثم أخذ في العمل الثاني ، وهو التشبه بالأجسام السماوية والاقتداء بها ، والتقليل لصفاتهما ، وتبعية أوصافها ، فأنحصرت عنده في ثلاثة أضرب :

الضرب الأول : أوصاف لها بالإضافة إلى ما تحتها من عالم الكون والفساد ، ومن ما تعطيه إياه من التسخين بالذات ، أو التبريد بالعرض ، والإضاءة والتلطيف والتكثيف ، إلى سائر ما تفعل فيه من الأمور التي بها يستعد لفيضان الصور الروحانية عليه من عند الفاعل الواجب الوجود .

والضرب الثاني : أوصاف لها في ذاتها ، مثل كونها شفاقة وناصعة وطارهة منزهة عن الكدر وضروب الرجز ، ومتحركة بالاستدارة بعضها على مركز نفسها ، وبعضها على مركز غيرها .

والضرب الثالث : أوصاف لها بالإضافة إلى الموجود الواجب الوجود ، مثل كونها تشاهده مشاهدة دائمة ، وتعرض عنه ، وتشوق إليه ، وتتصرف بحكمه وتتسخر في تميم إرادته ، ولا تتحرك إلا بمشيئته وفي قبضته . فجعل يشبه بها جهده في كل واحد من هذه الأضرب الثلاثة .

بمحكه وتسخر في تميم إرادته ، ولا تتحرك إلا بمشيئته وفي قبضته ، فجعل يشبه بها جهده في كل واحد من هذه الأضراب الثلاثة .

أما الضرب الأول : فكان تشبه بها فيه : أن ألزم نفسه أن لا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة ، أو ذائق من الحيوان أو النبات ، وهو يقدر على إزالتها عنه إلا ويزيلها . فمتى وقع بصره على نبات قد حجبته عن الشمس حجب أو تعلق به نبات آخر يؤذيه ، أو عطش عطشاً يكاد يفسده ، أزال عنه ذلك الحاجب إن كان مما يزال ، وفصل بينه وبين ذلك المؤذى بفاصل لا يضر المؤذى ، وتمهده بالسقي ما أمكنه . ومتى وقع بصره على حيوان قد أرهقه سبيع أو نشب به ناشب ، أو تعلق به شوك ، أو سقط في عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه ، أو مسه ظمأ أو جوع ، تكفل بإزالة ذلك كله عنه جهده وأطعمه وسقاه .

ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقي نبات أو حيوان وقد عاقه عن ممره ذلك عائق : من حجر سقط فيه ، أو جرف أنهار عايه ، أزال ذلك كله عنه . وما زال يمعن في هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغاية .

وأما الضرب الثاني : فكان تشبه بها فيه ، أن ألزم نفسه دوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن جسمه والاعتسال بالماء في أكثر الأوقات ، وتنظيف ما كان من أظفاره وأسنانه ومنايين بدنه ، وتطيبها بما أمكنه من طيب النبات وصنوف اللواهن العطرة ، وتمهد لباسه بالتنظيف والتطيب حتى كان يتلأأ حسناً وجمالاً ونظافة وطيباً .

والترم مع ذلك ضروب الحركة على الاستدارة : فتارة كان يطوف بالجزيرة ، ويدور على ساحلها ويسبح بأكنافها ، وتارة كان يطوف بيته ، أو ببعض الكدى أدواراً معدودة : إما مشياً ، وإما هرولة ؛ وتارة يدور على نفسه حتى يغشى عليه .

وأما الضرب الثالث : فكان تشبه بها فيه ، أن كان يلزم الفكرة في ذلك الموجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات . وينمض عينيه ، ويسد أذنيه ، ويضرب جهده عن تتبع الخيال ، ويروم بمبلغ طاقته أن لا يفكر في شيء سواه ، ولا يشرك به أحداً ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحاثات فيها . فكان إذا اشتد في الاستدارة ، غابت عنه جميع المحسوسات ، وضعف الخيال ، وسائر القوى التي تحتاج إلى الآلات الجسمية ، وقوى فعل ذاته — التي هي بريئة من الجسم — فكانت في بعض الأوقات فكرته قد تخلص عن الشوب ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود ، ثم تكرر عليه القوى الجسمية فتفسد عليه حاله ، وترده إلى أسفل السافلين . فيعود من ذي قبل ، فإن لحقه ضعف يقطع به عن غرضه تناول بعض الأغذية عن الشرائط المذكورة . ثم انتقل إلى شأنه من التشبه بالأجسام السماوية بالأضرب الثلاثة المذكورة .

ودأب على ذلك مدة وهو يجاهد قواه الجسمية وتجاهده ، وينازعها وتنازعه ، وفي الأوقات التي يكون له عليها الظهور ، وتخلص فكرته عن الشوب ، يلوح له شيء من أحوال أهل التشبه الثالث ؛ ثم جعل يطلب التشبه الثالث ، ويسعى في تحصيله ، فينظر في صفات الموجود الواجب الوجود . وقد كان تبين له أثناء نظره العلمي قبل الشروع في العمل ، أنها على ضربين : إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة ؛ وإما صفة سلب ، كتنزهه عن الجسمية وعن صفات الأجسام ولواحقها ن ما يتعلق بها ، ولو على بعد .

وأن صفات الثبوت يشترط فيها هذا التنزيه حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التي من جملتها الكثرة ، فلا تتكرر ذاته بهذه الصفات الثبوتية ، بل ترجع كلها إلى معنى واحد هي حقيقة ذاته . فجعل يطلب كيف يتشبه به في كل واحد من هذين الضربين .

أما صفات الإيجاب ، فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته ، وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، إذ الكثرة من صفات الأجسام ؛ وعلم أن علمه بذاته ؛

ليس معنى زائداً على ذاته ، بل ذاته هي علمه بذاته ؛ وعلمه بذاته هو ذاته ، تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته ، فليس ذلك العلم الذي علم به ذاته معنى زائداً على ذاته ، بل هو هو ! فرأى أن التشبه به من صفات الإيجاب ، هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك به شيئاً من صفات الأجسام ؛ فأخذ نفسه بذلك .

وأما صفات السلب ، فإنها كلها راجعة إلى التزه عن الجسمية ؛ فجعل يطرح أوصاف الجسمية عن ذاته . وكان قد أ طرح منها كثيراً في رياضته المتقدمة التي كان ينحو بها التشبه بالأجسام السماوية . إلا أنه أبقى منها بقايا كثيرة : كحركة الاستدارة — والحركة من أخص صفات الأجسام — وكالاكتفاء بأمر الحيوان والنبات والرحمة لها ، والاهتمام بإزالة العوائق . فإن هذه أيضاً من صفات الأجسام ، إذ لا يراها أولاً إلا بقوة هي جسمانية ، ثم يكدر في أمرها بقوة جسمانية أيضاً . فأخذ في طرح ذلك كله عن نفسه ، إذ هي بجملتها مما لا يليق بهذه الحالة التي يطلبها الآن . وما زال يقتصر على السكون في قصر مفارته مطرقاً ، غاضاً بصره ، معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية ، مجتمع الهم والفكرة في الوجود الواجب الوجود وحده دون شركة ؛ فتنى صنع خياله سائحاً سواء ، طرده عن خياله جهده ، ودافعه وراض نفسه على ذلك ، ودأب فيه مدة طويلة ، بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك . وفي خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الأشياء إلا ذاته ، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الوجود الأول الحق الواجب الوجود . فكان يسوءه ذلك ، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة ، وشركة في الملاحظة . وما زال يطلب الفناء عن نفسه والاختلاص في مشاهدة الحق ، حتى تأتى له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما ، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية ، وجميع القوى المفارقة للمواد ، والتي هي الذوات العارفة بالموجود الحق ؛ وغابت ذاته في جملة تلك الذوات ، وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباءً منثوراً ، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود . وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائداً على ذاته : « لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار ! » ففهم كلامه وسمع نداءه

ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ، ولا يتكلم . واستغرق في حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ! ولا خطر على قلب بشر . فلا تعلق قلبك بوصف أمر لم يخدر على قلب بشر ، فإن كثيراً من الأمور التي تخطر على قلوب البشر قد يتعذر وصفها ، فكيف بأمر لا سبيل إلى خطوره على القلب ، ولا هو من عاله ولا من طوره ! ؟ ولست أعنى بالقلب جسم القلب ، ولا الروح التي في تجويفه بل أعنى صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الإنسان ، فإن كل واحد من هذه الثلاثة قد يقال له « قلب » ولكن لا سبيل لخطور ذلك الأمر على واحد من هذه الثلاثة ، ولا يتأتى التعبير إلا عما خطر عليها . ومن رام التعبير عن تلك الحال ، فقد رام مستحيلاً وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان من حيث هي ألوان ، ويطلب أن يكون السواد مثلاً حلوّاً أو حامضاً . لكننا ، مع ذلك ، لا نخليك عن إشارات نوىء بها إلى مشاهدته من عجائب ذلك المقام ، على سبيل ضرب المثل ، لا على سبيل قرع باب الحقيقة ، إذ لا سبيل إلى التحقق بما في ذلك المقام إلا بالوصول إليه .

فأصغ الآن بسمع قلبك ، وصدق ببصر عقلك إلى ما أشير به إليك لعلك أن تجسد منه هدياً يلقيك على جادة الطريق ! وشرطى عليك أن لا تطلب منى في هذا الوقت مزيد بيان بالمشافاة على ما أودعه هذه الأوراق فإن المجال ضيق ، والتحكم بالألفاظ على أمر ليس من شأنه أن يلفظ به خطر .

إشارات من عجائب المشاهدة

فأقول : إنه لما فنى عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير في الوجود إلا الواحد الحى القيوم ، وشاهد ما شاهد ، ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر ، خطر بباله أنه لا ذات له يفاير بها ذات الحق تعالى ، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق ، وأن الشيء الذى كان يظن أولاً أنه ذاته المغايرة لذات الحق ، ليس شيئاً في الحقيقة ، بل ليس ثم شيء إلا ذات الحق ، وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذى يقع على الأجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها . فإنه وإن

نسب إلى الجسم الذي ظهر فيه ، فليس هو في الحقيقة شيئاً سوى نور الشمس . وإن زال ذلك الجسم زال نوره ، وبقي نور الشمس بحاله لم ينقص عند حضور ذلك الجسم ولم يزد عند مغيبه . ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور ، قبله ، فإذا عدم الجسم عدم ذلك القبول ، ولم يكن له معنى ، وتقوى عنده هذا الظن بما قد كان بان له من أن ذات الحق ، عز وجل ، لا تتكرر بوجه من الوجوه ، وأن علمه بذاته ، هو ذاته بعينها . فلزم عنده من هذا أن من حصل عنده العلم بذاته ، فقد حصلت عند ذاته ، وقد كُن حصل عنده العلم فحصلت عنده الذات . وهذه الذات لا تحصل إلا عند ذاتها ، وتقس حصولها هو الذات ؛ فإذا هو الذات بعينها . وكذلك جميع الذوات المفارقة للمادة العارفة بتلك الذات الحقة التي كان يراها أولاً كثيرة ، وصارت عنده بهذا الظن شيئاً واحداً . وكادت هذه الشبهة ترسخ في نفسه لولا أن تداركه الله برحمته وتلافاه بهدأيته : فلم أن هذه الشبهة إنما ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام ، وكدورة المحسوسات . فإن الكثير والقليل والواحد والوحدة ، والجمع والاجتماع ، والافتراق ، هي كلها من صفات الأجسام ، وتلك الذوات المفارقة العارفة بذات الحق ، عز وجل ، لبرأتها عن المادة ، لا يجب أن يقال إنها كثيرة ، ولا واحد . لأن الكثرة إنما هي مغايرة الذوات بعضها لبعض ، والوحدة أيضاً لا تكون إلا بالاتصال . ولا يفهم شيء من ذلك إلا في المعاني المركبة المتلبسة بالمادة ، غير أن العبارة في هذا الموضع قد تضيق جداً لأنك إن عبرت عن تلك الذوات المفارقة بصيغة الجمع حسب لفظنا هذا ، أوهم ذلك معنى الكثرة فيها ، وهي بريئة عن الكثرة . وإن أنت عبرت بصيغة الإفراد ، أوهم ذلك معنى الاتحاد ، وهو مستحيل عليها . وكأني بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس في أعينهم يتحرك في سلسلة جنونه ، ويقول : لقد أفرطت في تدقيقك حتى أنك قد انخلت عن غريزة العقلاء ، وأطرحت حكم العقول ، فإن من أحكام العقل أن الشيء إما واحد وإما كثير ، فليتبد في غلوائه ، وليكف من غرب لسانه وليتهم نفسه ، وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس الذي هو بين أطباقه بنحو ما اعتبر به « حي بن يقظان » حيث كان ينظر فيه بنظر فراه كثيراً كثرة لا تنحصر

ولا تدخل تحت حد ، ثم ينظر فيه بنظر آخر ، فيراه واحداً . وبقي في ذلك متردداً ولم يمكنه أن يقطع عليه بأحد الوصفين دون الآخر . هذا والعالم المحسوس منشأ الجمع والإفراد ، وفيه تفهم حقيقتيهما وفيه الاتصال والاتصال ، والتحيز والمغايرة ، والاتفاق والاختلاف ، فما ظنه بالعالم الإلهي الذي لا يقال فيه كل ولا بعض ، ولا ينطق في أمره بلتظ من الألفاظ المسموعة ، إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة ، فلا يعرفه إلا من شاهده ؛ ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه . وأما قوله : « حتى انخلعت عن غريزة العقلاء ، واطرحت حكم المعقول » فنحن نسلم له ذلك ، وتركه مع عقله وعقلائه ، فإن العقل الذي يعنيه هو وأمثاله ، إنما هو القوة الناطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة ، وتقتنص منها المعنى الكلي . والعقلاء الذين يعينهم ، هم الذين ينظرون بهذا النظر والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله ، فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها ، ويرجع إلى فريقه الذين « يعلون ظاهراً من الحياة الدنيا . وهم عن الآخرة هم غافلون » .

فإن كنت ممن يقنع بهذا النوع من التلويح والإشارة إلى ما في العالم الإلهي ، ولا تحمل ألفاظنا من المعاني على ما جرت العادة بها في تحميلها إياه ، فنحن نزيدك شيئاً مما شاهده « حي بن يقظان » في مقام أولى الصدق الذي تقدم ذكره ، فنقول :

إنه بعد الاستغراق المحض ، والفناء التام ، وحقيقة الوصول ، شاهد للفلك الأعلى ، الذي لا جسم وراءه ذاتاً بريئة عن المادة ، ليست هي ذات الواحد الحق ، ولا هي نفس الفلك ، ولا هي غيرها ؛ وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة من المرآئ الصقيلة ، فإنها ليست هي الشمس ولا المرآة ولا هي غيرها . ورأى لذات ذلك الفلك المفارقة من الكمال والبهاء والحسن ، ما يعظم عن أن يوصف بلسان ، ويدق أن يكسى بحرف أو صوت ، ورآها في غاية من اللذة والسرور ، والغبطة والفرح ، بمشاهدة ذات الحق جل جلاله .

وشاهد أيضاً للفلك الذى يليه ، وهو فلك الكواكب الثابتة ، ذاتاً بريئة عن المادة أيضاً ، لبست هى ذات الواحد الحق ، ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة ، ولا نفسه ، ولا هى غيرها . وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة أخرى مقابلة للشمس ، ورأى لهذه الذات أيضاً من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التى للفلك الأعلى . وشاهد أيضاً للفلك الذى يلى هذا ، وهو فلك زحل ذاتاً مفارقة للمادة ليست هى شيئاً من الذوات التى شاهده قبلها ولا هى غيرها ؛ وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس ؛ ورأى لهذه الذات أيضاً مثل ما رأى لما قبلها من البهاء واللذة . وما زال يشاهد لكل فلك ذاتاً مفارقة بريئة عن المادة ليست هى شيئاً من الذوات التى قبلها ولا هى غيرها . وكأنها صورة الشمس التى تنعكس من مرآة على مرآة ، على رتب مرتبة بحسب ترتيب الأفلاك . وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من الحسن والبهاء ، واللذة والفرح ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ؛ إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد ، وهو جميعه حشو فلك القمر . فرأى له ذاتاً بريئة عن المادة ليست شيئاً من الذوات التى شاهدها قبلها ، ولا هى سواها . ولهذه الذات سبعون ألف وجه ، فى كل وجه سبعون ألف فم ، فى كل فم سبعون ألف لسان ، يسبح بها ذات الواحد الحق ، ويقدسها ويعبدها ، لا يفتقر ؛ ورأى لهذه الذات ، التى توهم فيها الكثرة وليست كثيرة ، من الكمال واللذة ، مثل الذى رآه لما قبلها . وكان هذه الذات صورة الشمس التى تظهر فى ماء متر من جرج ، قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التى انتهى إليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرآة الأولى التى قابلت الشمس بعينها ، ثم شاهد لنفسه ذاتاً مفارقة ، لو جاز أن تبعض ذات السبعين ألف وجه ، لقلنا أنها بعضها . ولولا أن هذه الذات حدثت بعد أن لم تكن ، لقلنا إنها هى ! ولولا اختصاصها بيدته عند حدوثه ، لقلنا إنها لم تحدث ! وشاهد فى هذه الرتبة ذواتاً ، مثل ذاته ، لأجسام كانت ثم اضمحلت ، ولأجسام لم تزال معه فى الوجود ، وهى من الكثرة بحيث

لا تنهاى إن جاز أن يقال لها كثيرة ، أو هى كلها متحدة إن جاز أن يقال لها واحدة . ورأى لذاته وتلك الذوات التى فى رتبته من الحسن والبهاء واللذة غير المتناهية ، ما لآعين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، ولا يصفه الواصفون ، ولا يعقله إلا الواصلون العارفون . وشاهد ذواتاً كثيرة مفارقة للمادة كأنها مرايا صدئة ، قد ران عليها الخبث ، وهى مع ذلك مستدبرة للمرايا الصقيلة التى ارتسمت فيها صورة الشمس ، ومولية عنها بوجوهها ، ورأى لهذه الذوات من انقبج والنقبض ما لم يقم قط بباله ؛ ورآها فى آلام ولا تنقضى ، وحشرات لا تنمحي ؛ قد أحاط بها مرادق العذاب ، وأحرقها نار الحجاب ، ونشرت بمناشير بين الانزعاج والانجذاب . وشاهد هنا ذواتاً سوى هذه المذبذبة تلوح ثم تضمحل ، وتنمقد ثم تنحل ، فتثبت فيها وأنعم النظر إليها ، فرأى هولا عظيماً وخطباً جسيماً ، وخلقا حثيثاً ، وأحكاماً بليغة ، وتسوية وتفخاً وإنشاء ونسخاً فما هو إلا أن ثبت قليلاً ، فمادت إليه حواصة ، وتنبه من حاله تلك التى كانت شبيهة بالنفسى ، وزلت قدمه عن ذلك المقام ، ولاح له العالم المحسوس ، وغاب عنه العالم الإلهى : إذ لم يمكن اجتماعها فى حال واحد ، إذ الدنيا والآخرة كضرتين ، إن أرضيت إحداها أسخطت الأخرى ، فإن قلت يظهر مما حكيت من هذه المشاهدة ، أن الذوات المفارقة إن كانت لجسم دائم الوجود لا يفسد ، كالأفلاك ، كانت هى دائمة الوجود ؛ وإن كانت لجسم يؤول إلى الفساد كالحيوان الناطق ، فسدت هى واضمحلت وتلاشت ، حسبما مثلت به فى مرايا الانعكاس ، فإن الصورة لا ثبات لها إلا بثبات المرآة ، فإذا فسدت المرآة صبح فساد الصورة واضمحلت هى ؛ فأقول لك : ما أسرع ما نسيت العهد ، وحلت عن الربط ألم تقدم إليك أن مجال العبارة هنا ضيق ، وأن الألفاظ على كل حال توهم غير الحقيقة وذلك الذى توهمته إنما أوقعك فيه ، أن جعلت المثال والمثل به على حكم واحد من جميع الوجوه . ولا ينبغي أن يفعل ذلك فى أصناف المخاطبات المعتاد ، فكيف ها هنا والشمس ونورها ، وصورتها وتشكلها ، والمرايا والصور الحاصلة فيها ، كلها أمور غير مفارقة للأجسام ، ولا قوام لها إلا بها وفيها ؟ فلذلك افتقرت فى وجودها إليها وبطلت بطلانها .

وأما الذوات الإلهية ، والأرواح الربانية ، فإنها كلها بريئة عن الأجسام ولواحقها ومنزهة غاية التنزيه عنها ، فلا إرباط ولا تعلق لها بها ، وسواء بالإضافة إليها بطلان الأجسام أو ثبوتها ، ووجودها أو عدمها ؛ وإنما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود ، الذي هو أولها ومبدؤها وسببها وموجدتها ، وهو يعطيها الدوام ويعدّها بالبقاء والتسرد ؛ ولا حاجة بها إلى الأجسام بل الأجسام محتاجة إليها . ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام فإنها هي مبادئها ، كما أنه لو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق — تعالى وتقدس عن ذلك ؛ لا إله إلا هو ! — لعدمت هذه الذوات كلها ، ولعدمت الأجسام ، ولعدم العالم الحسى بأسره ، ولم يبق موجود ، إذ الكل مرتبط بفضه ببعض . والعالم المحسوس وإن كان تابعا للعالم الإلهي ، شبيه الظل له ؛ والعالم الإلهي مستغن عنه ويرى منه فإنه مع ذلك قد يستحيل فرض عدمه ، إذ هو لا محالة تابع للعالم الإلهي ؛ وإنما فساد أن يبدل ، لا أن يعدم بالجملة ، وبذلك نطق الكتاب العزيز حيث وقع هذا المعنى مفه في تسيير الجبال وتصييرها كالمن والناس كالقراش . وتكوير الشمس والقمر ، وتفجير البحار يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات .

* * *

فهذا القدر هو الذي أمكنني الآن أن أشير إليك به فيما شاهدته « حي ابن يقظان » في ذلك المقام الكريم فلا تلتبس الزيادة عليه من جهة الألفاظ فإن ذلك كالتعذر .

تمام خبر حي بن يقظان

وأما تمام خبره — فسأتلوه عليك إن شاء الله تعالى : وهو أنه لما عاد إلى العالم المحسوس ، وذلك بعد جولانه حيث جال ، سئم تكاليف الحياة

الدنيا ، واشتد شوقه إلى الحياة القصوى ، فجعل يطلب العود إلى ذلك المقام بالنحو الذى طلبه أولاً حتى وصل إليه بأيسر من السعى الذى وصل به أولاً ودام فيه ثانياً مدة أطول من الأولى . ثم عاد إلى عالم الحس . ثم تكلف الوصول إلى مقامه بعد ذلك فكان أيسر عليه الأولى والثانية وكان دوامه أطول . وما زال الوصول إلى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولة ، والدوام يزيد فيه طولاً مدة بعد مدة ، حتى صار بحيث يصل إليه متى شاء ، ولا ينفصل عنه إلا متى شاء ؛ فكان يلزم مقامه ذلك ، ولا يثنى عنه إلا لضرورة بدنه التى كان قد قللها ، حتى كاد لا يوجد أقل منها . وهو فى ذلك كله يتمنى أن يريحه الله عز وجل من كل بدنه الذى يدعو إلى مفارقة مقامه ذلك ، فيتخلص إلى لذته تخلصاً دائماً ، ويرأ عما يجده من الألم عند الإعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة البدن . وبقي على حالته تلك حتى أناف على سبعة أسابيع من منشئه وذلك خمسون عاماً . وحينئذ اتفقت له صحبتة أسال وكان من قصته معه ما يأتى ذكره بعد هذا إن شاء الله تعالى :

قصة سلامان وأسال

ذكروا : أن جزيرة قريبة من الجزيرة التى ولد بها حى بن يقظان على أحد القولين المختلفين فى صفة مبدئه ، انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين ، صلوات الله عليهم . وكانت ملة محاكية للجيمس الموجودات الحقيقية بالأمثلة المضروبة التى تعطى خيالات تلك الأشياء ، وثبتت رسومها فى النفوس ، حسبما جرت به العادة فى مخاطبة الجمهور ؛ فما زالت تلك الملة تنتشر بتلك الجزيرة وتتقوى وتظهر ، حتى قام بها ملكها وحمل الناس على التزامها .

وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فيتان من أهل الفضل والرغبة فى الخير ، يسمى أحدهما أسالا والآخر سلامان ، فتلقيا تلك الملة وقبلاها أحسن قبول ، وأخذ على أنفسهما بالتزام جميع شرائعها والمواظبة على جميع أعمالها ، واصطجبا على ذلك .

وكانا يتفقان في بعض الأوقات فيما ورد من ألفاظ تلك الشريعة في صفة الله عز وجل وملائكته ، وصفات اليعاد والثواب والعقاب . فأما أسال منهما فكان أشد غوصاً على الباطن ، وأكثر عثوراً على المعاني الروحانية وأطعم في التأويل . وأما سلامان صاحبه فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر ، وأشدّ بعداً عن التأويل ، وأوقف عن التصرف والتأمل ؛ وكلاهما مجتهد في الأعمال الظاهرة ، ومحاسبة النفس ، ومجاهدة الهوى . وكان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والاعتقاد ، وتدل على أن الفوز والنجاة فيهما ؛ وأقوال أخرى تحمل على المعاشرة ، وملازمة الجماعة . فتعلق أسال يطلب العزلة ، ورجح القول بها لما كان في طباعه من دوام الفكرة ، وملازمة العبرة ، والنوص على المعاني . وأكثر ما كان يتأني له أمله من ذلك بالاعتقاد . وتعلق سلامان بملازمة الجماعة ، ورجح القول بها لما كان في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف . فكانت ملازمته الجماعة عنده ممّا يدرأ الوسواس ، ويزيل الظنون المترضة ، ويعيذ من همزات الشياطين . وكان اختلافهما في هذا الرأي سبب اقتراقها .

وكان أسال قد سمع عن الجزيرة التي ذكر أن حي بن يقظان تكون بها وعرف ما بها من الخصب والرفاق والهواء المعتدل ، وأن الاعتقاد بها يتأني للتمسك ؛ فأجمع على أن يرتحل إليها ويعتزل الناس بها بقية عمره . فجمع ما كان له من المال ، وأكثرى ببعضه مركباً تحمله إلى تلك الجزيرة ، وفرق باقية على المساكين ، وودع صاحبه سلامان وركب متن البحر ؛ فحمله الملاحون إلى تلك الجزيرة ؛ ووضعوه بساحلها ؛ واتصلوا عنها . فبقى أسال بتلك الجزيرة يعبد الله عز وجل ؛ ويعظمه ويقدسه ؛ ويفكر في أسمائه الحسنى وصفاته العلى ؛ فلا ينقطع خاطره ؛ ولا تتكدر فكرته . وإذا احتاج إلى الغذاء تناول من ثمرات تلك الجزيرة وصيدها ما يسد به جوعته . وأقام على تلك الحال مدة وهو في أتم غبطة وأعظم أنس بمناجاة ربه . وكان كل يوم يشاهد من الطافه ومزايا تحفه وتيسيره عليه في مطالبه وغذائه ما يثبت يقينه ويقر عينه . وكان في تلك المدة حي بن يقظان شديد الاستغراق في مقاماته الكريمة ؛ فكان لا يبرح عن مغارته إلا مرة في الأسبوع لتناول

ما منحه من الغذاء فلذلك لم يعثر عليه أسال بأول وهلة بل كان يتطوف بأكناف تلك الجزيرة ويسبح في أرجائها : فلا يرى إنسياً ولا يشاهد أثراً فيزيد بذلك أنسه وتنبسط نفسه لما كان قد عزم عليه من التناهي في طلب العزلة والاعتقاد إلى أن اتفق في بعض تلك الأوقات أن خرج حي ابن يقظان لالتهام غذائه وأسأل قد ألم بتلك الجهة فوق بصر كل واحد منهما على الآخر .

فأما أسال فلم يشك أنه من العباد المنقطعين ، وصل إلى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس كما وصل هو إليها . نخشى إن هو تعرض له وتعرف به ، أن يكون ذلك سبباً لفساد حاله وعائقاً بينه وبين أمه . وأما حي بن يقظان فلم يدر ما هو ، لأنه لم يره على صورة شيء من الحيوانات التي كان قد عاينها قبل ذلك . وكان عليه مدرعة سوداء من شعر وصوف ، فظن أنها لباس طبيعي . فوقف يتعجب منه ملياً وولى أسأل هارباً منه خيفة أن يشغله عن حاله ، فاقتفى حي بن يقظان أثره لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الأشياء . فلما رآه يشتد في الهرب . خنس عنه وتوارى ، حتى ظن أسال أنه قد انصرف عنه وتباعد من تلك الجهة . فشرع أسال في الصلاة والقراءة ، والبكاء والبكاء ، والتضرع والتواجد ، حتى شغله ذلك عن كل شيء . فجعل حي بن يقظان يتقرب منه قليلاً قليلاً ، وأسال لا يشعر به حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه ، ويشاهد خضوعه وبكائه . فسمع صوتاً حسناً وحروفاً منظمة ، لم يعمد مثلها من شيء من أصناف الحيوان : ونظر إلى أشكاله وتخطيطه فرآه على صورته ، وتبين له أن المدرعة التي عليه ليست جلداً طبيعياً ، وإنما هي لباس متخذ مثل لباسه هو ، ولما رأى حسن خضوعه وبكائه ، لم يشك في أنه من الذوات العارفة بالحق ؛ فتشوق إليه وأراد أن يرى ما عنده ، وما الذي أوجب بكائه وتضرعه ؛ فزاد في الدنو منه حتى أحس به أسال ؛ فاشتد في العدو ، واشتد حي بن يقظان في أثره حتى التحق به — لما كان أعطاه الله من القوة والبسطة في العلم والجسم — فالتزمه وقبض عليه ؛ ولم يمكنه من البراج . فلما نظر إليه أسال وهو مكتس بجلود الحيوانات ذوات الأوبار ؛ وشعره قد طال حتى جلل كثيراً منه ، ورأى ما عنده من سرعة العدو وقوة البطش ، فرق منه فرقاً شديداً ، وجعل يستعطفه ويرغب إليه بكلام لا يفهمه حي بن يقظان ولا يدرى

ما هو ؟ غير أنه كان يميز فيه شمائل الجزع . فكان يؤنس بأصوات كان قد تعلمها من بعض الحيوانات ، ويجريده على رأسه ، ويمسح أعطافه . ويتعلق إليه . ويظهر البشر والفرح به . حتى سكن جأش أسال وعلم أنه لا يريد به سوءاً . وكان أسال قديماً . لمحبتة في علم التأويل . قد تعلم أكثر الألسن ؛ ومهر فيها . فجعل يكلم حى بن يقظان ويسأله عن شأنه بكل لسان يعلمه ويعالج أفهامه فلا يستطيع ، وحى بن يقظان في ذلك كله يتعجب مما يسمع ولا يدري ما هو . غير أنه يظهر له البشر والقبول . فاستغرب كل واحد منهما أمر صاحبه . وكان عند أسال بقية من زاد كان قد استصحبه من الجزيرة العمورة ، فقربه إلى حى بن يقظان فلم يدري ما هو ، لأنه لم يكن شاهده قبل ذلك . فأكل منه أسال وأشار إليه لياكل ففكر حى بن يقظان فيما كان ألزم نفسه من الشروط في تناول الغذاء ، ولم يدري أصل ذلك الشيء الذى قدم له ما هو ، وهل يجوز له تناوله أم لا ! فامتنع عن الأكل . ولم يزل أسال يرغب إليه ويستعطفه . وقد كان أولع به حى بن يقظان فخشى إن دام على إمتناعه أن يوحشه ، فأقدم على ذلك الزاد وأكل منه . فلما داقه واستطابه بدا له سوء ما صنع من نقض عهده في شرط الغذاء ، وندم على فعله ، وأراد الاتصال عن أسال والإقبال على شأنه من طلب الرجوع إلى مقامه الكريم ، فلم تنأى له المشاهدة بسرعة . فرأى أن يقيم مع أسال في عالم الحس حتى يقف على حقيقة شأنه ، ولا يبقى في نفسه هو زوع إليه ، وينصرف بعد ذلك إلى مقامه دون أن يشغله شاغل . فالتزم صحبة أسال . ولما رأى أسال أيضاً أنه لا يتكلم ، أمر من غوائله على دينه ، ورجا أن يعلمه الكلام والعلم والدين ، فيكون له بذلك أعظم أجر وزلفى عند الله . فشرع أسال في تعليمه الكلام أولاً بأن كان يشير له إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ، ويكرر ذلك عليه ويحمله على النطق ، فينطق بها مقترناً بالإشارة ، حتى علمه الأسماء كلها ، ودرجه قليلاً قليلاً حتى تكلم في أقرب مدة فجعل أسال يسأله عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة ، فأعلمه حى بن يقظان أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أباً ولا أمّاً أكثر من الطيبة التى ربته ، ووصف له شأنه كله وكيف رقى بالمعرفة ، حتى انتهى إلى درجة الوصول .

لا تعارض بين حقائق الدين وحقائق المشاهدة

فلما سمع أسال منه وصف تلك الحقائق والنوآت المفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق عز وجل ، ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى ، ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين ، لم يشك أسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل ، وملائكته ، وكتبه ، ورسوله ، واليوم الآخر ، وجنته وناره ، هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان ؛ فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المقول والمنقول ، وقربت عليه طرق التأويل ، ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له ، ولا مغلق إلا انفتح ، ولا غامض إلا اتضح ؛ وصار من أولى الأبواب . وعند ذلك نظر إلى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير ، وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . قالنزم خدمته والافتداء به والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته . وجعل حي بن يقظان يستفصحه عن أمره وشأنه ، فجعل أسال يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم ، وكيف كانت سيرهم قبل وصول الملة إليهم . وكيف هي الآن بعد وصولها إليهم ، ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي ، والجنة والنار ، والبعث والنشور ، والحشر والحساب ، والميزان والصراط . ففهم حي بن يقظان ذلك كله ولم يرفيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم .

فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به محق في وصفه ، صادق في قوله ، رسول من عند ربه ؛ فأمن به وصدقه وشهد برسالته .

ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض ، ووضعه من العبادات ؛ فوصف له الصلاة والزكاة ، والصيام والحج . وما أشبهها من الأعمال الظاهرة ؛ فتلقى ذلك والتزمه ، وأخذ نفسه بأدائه امتثالاً للأمر الذي صح عنه صدق قائله . إلا أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما :

أحدهما — لم ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهي ، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم ، واعتقاد أشياء في ذات الحق هو منزّه عنها ويرى منها ؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب !

والأمر الآخر — لم اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح الاقتناء للاموال والتوسع في المآكل ، حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل ، والإعراض عن الحق ؟

وكان رأيه هو أن لا يتناول أحد شيئاً إلا ما يقيم به الرmq ؛ وأما الأموال فلم تكن لها عنده معنى . وكان يرى ما في الشرع من الأحكام في أمر الأموال : كالزكاة وتشعبها ، والبيع والربا والحدود والعقوبات ؛ فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلاً ، ويقول : « إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل ، وأقبلوا على الحق ، واستغنوا عن هذا كله ، ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته ، أو تقطع الأيدي على سرقة ، أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة . »

وكان الذي أوقعه في ذلك ظنه ، أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة ، وأذهان ثابتة ، وتقوس عازمة ، ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص ، وسوء الرأي وضعف العزم ، وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً !

فلما أشد إشفاقه على الناس ، وطمع أن تكون نجاتهم على يديه ، حدث له نية في الوصول إليهم ، وإيضاح الحق لديهم ، وتبيينه لهم ففاوض في ذلك صاحبه أسال وسأله : هل تمكّنة حيلة في الوصول إليهم ؟ فأعله أسال بما هم عليه من نقص الفطرة والإعراض عن أمر الله ؛ فلم يثأت له فهم ذلك ، وبقي في نفسه تعلق بما كان قد أمّله . وطمع أسال أيضاً أن يهدي الله على يديه طائفة من معارفه المريدين الذين كانوا أقرب إلى التخلص من سواهم ، فساعده على رأيه ؛ ورأيا أن

يلتزم ساحل البحر ولا يفارقه ليلاً ولا نهاراً ، لعل الله أن يسنى لهما عبور البحر
فالتزما ذلك وابتهلا إلى الله تعالى بالدعاء أن يهيء لهما من أمرهما رشداً . فكان
من أمر الله عز وجل أن سفينة في البحر ضلت مسلكها ، ودفعتها الرياح وتلاطم
الأمواج إلى ساحلها . فلما قربت من البر رأى أهلها الرجلين على الشاطئ . فدنوا
منها فكلّمهم أسال وسألهم أن يحملوها معهم ، فأجابوها إلى ذلك ، وأدخلوها
السفينة ، فأرسل الله إليهم ريحاً رخاء حملت السفينة في أقرب مدة إلى الجزيرة التي
أملأها قزلاء بها ، ودخلا مدينتها ، واجتمع أصحاب أسال به ، فعرفهم شأن حي
بن يقظان ، فاشتملوا عليه اشتمالاً شديداً وأكبروا أمره ، واجتمعوا إليه وأعظموه
ويجلوه ، وأعلمه أسال أن تلك الطائفة هم أقرت إلى الفهم والذكاء من جميع الناس ،
وأنه إن عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز .

وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها سلامان وهو صاحب أسال الذي كان يرى
ملازمة الجماعة ، ويقول بتحريم العزلة ؛ فشرع حي بن يقظان في تعليمهم وبث
أسرار الحكمة إليهم . فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلاً وأخذ في وصف
ما سبق إلى فهمهم خلافة ؛ فعملوا ينقبضون منه وتشمئز تقوسهم ممسا يأتى به ،
ويتسخطونه في قلوبهم ، وإن ظهروا له الرضاء في وجهه إكراماً لغربته فيهم ،
ومراعاة لحق صاحبهم أسال .

وما زال حي بن يقظان يستلطفهم ليلاً ونهاراً ، ويبين لهم الحق سراً
وجهاراً ، فلا يزيدهم ذلك إلا نبواً وتقاراً ؛ مع أنهم كانوا محبين للخير ، راغبين
في الحق ؛ إلا أنهم لنقص فطرتهم ، كانوا لا يطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه
بجبهة تحقيقه ، ولا يلتمسونه من بابيه ، بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق
أربابه . فيئس من إصلاحهم ، وأنقطع رجاؤه من قبولهم .

ونصفح طبقات الناس بعد ذلك ، فرأى كل حزب بما لديهم فرحون ،
قد اتخذوا إلههم هواهم ، ومعبودهم شهواتهم ، ونهالكوا في جمع حطام الدنيا ،
وألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر ، لا تنجع فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة

الحسنة ، ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً . وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ، ولا حظ لهم منها ، قد غمرتهم الجهالة وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم .

فلما رأى مرادق العذاب قد أحاط بهم ، وظلمات الحجب قد تغشتهم ، والكل منهم — إلا اليسير — لا يتمسكون من ملتهم إلا بالدنيا ، وقد نبدوا أعمالها على خفتها وسهولتها وراء ظهورهم ، واشتروا بها ثمناً قليلاً ، وألهاهم عن ذكر الله تعالى التجارة والبيع ، ولم يخافوا يوماً تنقلب فيه القلوب والأبصار ، بأن له وتحقق على القطع ، أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تمكن وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق ، وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشرعة إنما هو حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه ، ولا يتعدى عليه سواء فيما اختص هو به ، وأنه لا يفوز منهم بالسعادة الأخروية إلا الشاذ النادر ، وهو من أراد حرث الآخرة وسعى لها سعيًا وهو مؤمن .

وأما من طغى وأثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى ؛ وأى تعب أعظم وشقاوة أظم ممن إذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى لا يجد منها شيئاً إلا وهو يلتمس به تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة إما مال يجمعه أولدة يناها أو شهوة يقضيها أو غيظ يتشقى به أو جاه يحرزه أو عمل من أعمال الشرع يترين به أو يدافع عن رقبته وهي كلها ظلمات بعضها فوق بعض في بحر لجى وأن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضياً فلما فهم أحوال الناس وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له سنة الله في الدين خلو من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً .

فانصرف إلى سلامان وأصحابه فاعتذر عما تكلم به معهم وتبرأ إليهم منه وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بتل هديهم وأوصاهم بملازمة ما هم عليه

من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما لا يعنيههم والإيمان بالمشابهات والتسليم لها والإعراض عن البدع والأهواء والاقتداء بالسلف الصالح والترك لمحدثات الأمور وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا وحذرهم عنه غاية التحذير وعلم هو وصاحبه أسأل أن هذه الطائفة المريدة القاصره لا تنجاة لها إلا بهذا الطريق وأنها إن رفعت عنه إلى يفاع الاستبصار اختل ما هي عليه ولم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء وتذبذبت واتكست وساءت عاقبتها . وإن هي دامت على ما هي عليه حتى يوافيها اليقين فازت بالأمن وكانت من أصحاب اليمين وأما السابقون السابقون فأولئك المقربون فودعاهم واتصلوا عنهم وتلفوا في العود إلى جزيرتها حتى يسر الله عز وجل عليها العبور إليها وطلب حتى بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه أولا حتى عاد إليه واقتدى به أسأل حتى قرب منه أو كاد وعبد الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين .

هذا — أيدنا الله وإياك بروح منه — ما كان من نياحي بن يقظان وأسأل وسلامان وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب ولا يسمع في معباد خطاب ، ومن هو العلم المكنون الذي لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله ، ولا يجمله إلا أهل الغرة بالله . وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح في الضمانة به والشح عليه . إلا أن الذي سهل علينا إقشاء هذا السر وهتك الحجاب ، ما ظهر في زماننا هذا من آراء فاسدة نبغت بها متفلسفة العصر وصرحت بها ، حتى انتشرت في البلدان ، وعم ضررها وخشينا على الضعفاء الذين اطرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله عليهم ، وأرادوا تقليد السفهاء والأغبياء أن يظنوا أن تلك الآراء هي الأسرار المضمون بها على غير أهلها ، فيزيد بذلك حبهام فيها وولوعهم بها . فرأينا أن نلج إليهم بطرف من سر الأسرار لنجتنبهم إلى جانب التحقيق ، ثم نصدهم عن ذلك الطريق . ولم نخل مع ذلك ما أودعناه هذه الأوراق اليسيرة .

من الأمرار عن جانب حجاب رقيق وستر لطيف ينهتك سريعاً لمن هو أهله ،
ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه حتى لا يتعداه . وأنا أسأل إخواني الواقفين على
هذا الكلام ، أن يقبلوا عذري فيما تساهات في تبينه . فلم أفعل ذلك إلا لأني
تسمنت شواهي يزل الطرف عن مرآها . وأردت تقرب الكلام فيها على وجه
الترغيب والتشويق في دخول الطريق . وأسأل الله التجاوز والعفو ، وأن يوردنا
من المعرفة به الصفو ، إنه منعم كريم . والسلام عليك أيها الأخ المفترض إسمافه
ورحمة الله وبركاته .

فهرس

صلمة

مقدمة	٥
الفصل الأول	٧
ابن طفيل : حياته وآثاره	٩
الفصل الثاني ، ابن طفيل : فلسفته	١٥
١ — ابن طفيل والفلاسفة	١٧
٢ — موضوع الفلسفة	٢٣
٣ — مشكلة المعرفة (أ) التيار العقلي وموقف الدين منه	٢٦
(ب) التيار الإشرافي	٣٤
٤ — السعادة ووسيلتها أو المعرفة وطريقها	٣٧
(أ) صلة هذه الحالة باللغة	٤٠
(ب) صلتها بالعقل	٤١
(ح) صلتها بالدين	٤٢
(د) من شروطها	٤٣
٥ — العالم (أ) حقيقة الجسم (ب) كل جسم متناه	٤٥
(ج) قدم العالم وحدوته	٤٦
(د) ما يلزم عن اعتقاد قدم العالم أو حدثه	٤٦
(هـ) أبدية العالم	٤٧
٦ — الله	٤٨
العالم الإلهي	٥٠
٧ — الروح (أ) الروح من الله (ب) وحدة الروح	٥٢
(ح) براءة الروح عن الجسمانية	٥٣
(د) العذاب والنعم في الدار الآخرة	٥٤
حي بن يقظان	٥٥

كتب أخرى للمؤلف

١ — المحاسبى :

بالفرنسية وقد نال درجة الشرف الممتازة من جامعة باريس .

٢ — وازن الأرواح :

قصة فلسفية مترجمة عن الفرنسية ، كتب عنها الدكتور طه حسين مقالة أثنى فيها على دقة الترجمة ورصانة الأسلوب .

٣ — المشكلة الأخلاقية والفلاسفة :

مترجم عن الفرنسية ، بالاشتراك مع فضيلة الشيخ أبو بكر زكري .

٤ — الأخلاق في الفلسفة الحديثة :

مترجم عن الفرنسية بالاشتراك مع فضيلة الشيخ أبو بكر زكري .

٥ — تحقيق المنقذ من الضلال لحجة الاسلام الإمام الغزالي ، مع مقدمة

مستفيضة من منطق التصوش : الناشر مكتبة الأنجلو المصرية .

٦ — التصوف عند ابن سينا : الناشر : مكتبة الأنجلو المصرية .

٧ — الفيلسوف المسلم : « رينيه جينو أو عبد الواحد يحيى » الناشر :

مكتبة الأنجلو المصرية .

٨ — التفكير الفلسفي في الإسلام : الناشر : مكتبة الأنجلو المصرية .

٩ — تحقيق الفلسفة الهندية : تأليف البيروني

١٠ — ترجمة محمد رسول الله : تأليف أنين دنديه : الناشر مكتبة نهضة مصر

الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة